مكتبة الأسرة ٢٠٠٩

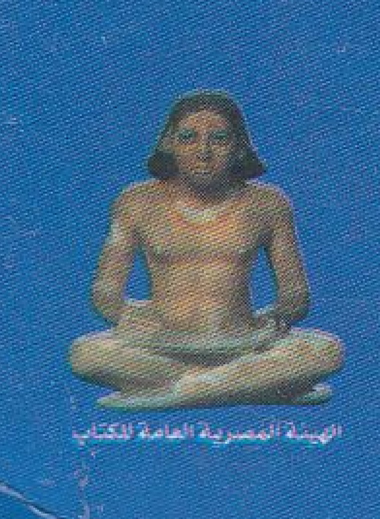
سلسلة العلوم الاجتماعية

المجتمع المدنى

النظرية والتطبيق السياسى

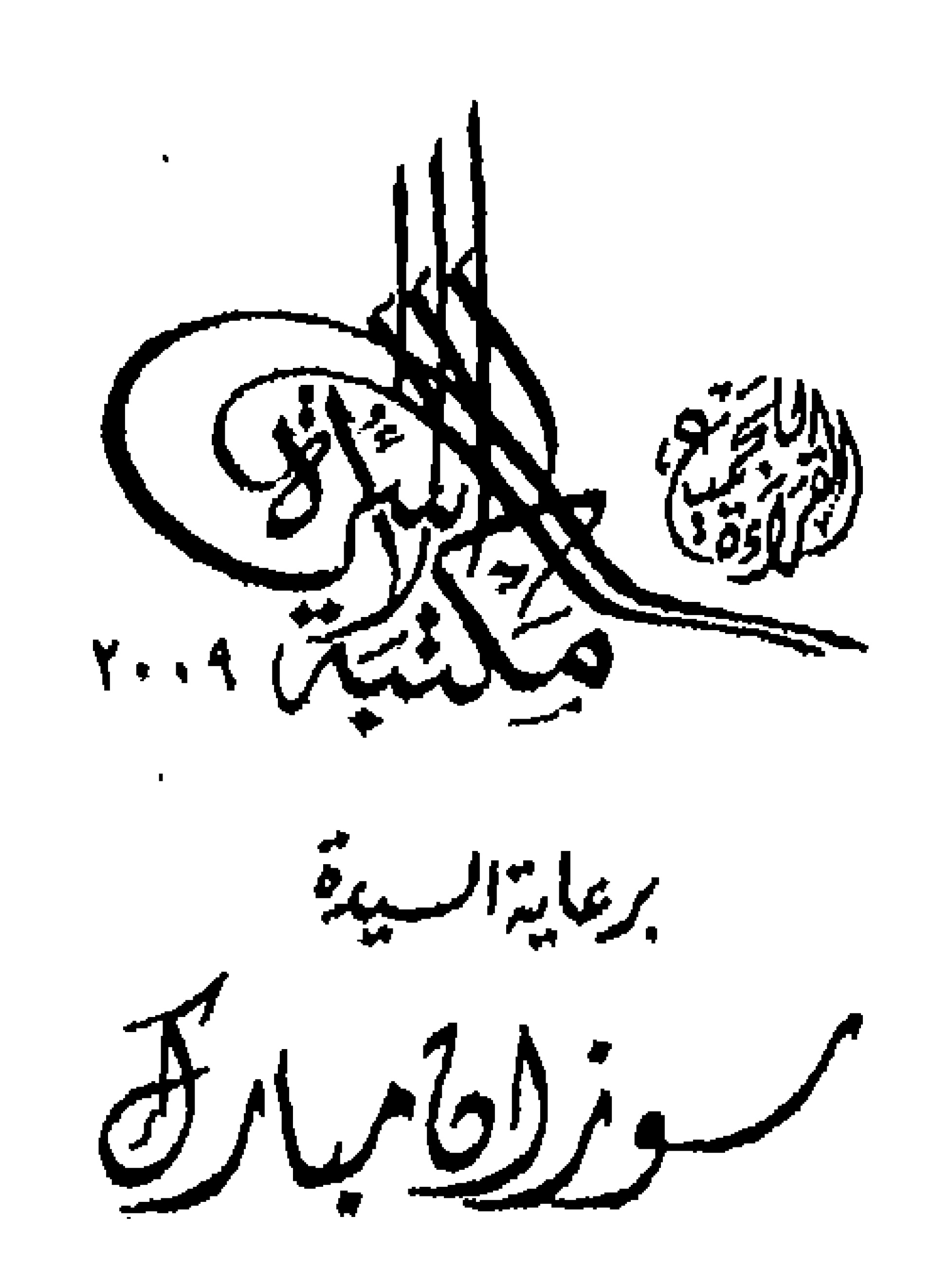
فرانك آدلوف

ترجمة: دكتور عبد السلام حيدر



المجتمع المدني

النظرية والتطبيق السياسي



برعاية السيدة

سوزان مبارك

المشرف العام
د. ناصر الأنصارى

تصميم الغلاف
د. مدحت متولى

التنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

الجهات المشاركة

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

المجلس القومى للشباب

وزارة التنمية الاقتصادية

المجتمع المدني

النظرية والتطبيق السياسي

فرانك آدلوف

ترجمة: دكتور عبد السلام حيدر



المجتمع المدنى

لوحة الغلاف من أعمال الفنانة : امل نصر

آدلوف ، فرانك.

المجتمع المدنى/ فرانك آدلوف، ترجمة : عبد السلام حيدر. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.

٢٠٨ ص ؛ ٢٤ سم. (مكتبة الأسرة ٢٠٠٩).

تدمك : ٤ - ٠٨٨ - ٤٢١ - ٩٧٧ - ٩٧٨.

١ ـ المجتمعات الحضرية.

أ ـ حيدر، عبد السلام (مترجم).

ب ـ العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٧٠٦٦ / ٢٠٠٩

I.S.B.N 978 - 977- 421 -088 - 4

ديوى ٣٠١,٣٦

توطئة

انطلقت فعاليات الحملة القومية للقراءة للجميع فى دورتها التاسعة عشرة هذا العام تحت شعار «مصر السلام». هذا الشعار الذى ظلت السيدة الفاضلة سوزان مبارك تطرحه منذ بداية تنفيذ حلمها ليصير الكتاب زادًا متاحًا للجميع، وتصبح القراءة عادة لدى الأجيال الجديدة. لقد ظلت الدعوة للسلام تحلق فى فلك دورات المهرجان السابقة. فهى جزء من تاريخ مصر العريقة، التى بدأت الحضارة على أرضها، منذ وقّع رمسيس الثانى أول معاهدة سلام. لم يكن هناك حينئذ من يضاهيه تقدمًا أو قوة، ولكنه كان يُعلِّم العالم أن من شيم الأقوياء التوق إلى السلام.

لقد جرت فى النهر مياه كثيرة منذ حازت السيدة الفاضلة سوزان مبارك جائزة التسامح الدولى لعام ١٩٨٨ من الأكاديمية الأوروبية للعلوم والفنون التى جاء فى تقريرها «إن الأكاديمية منحت الجائزة للسيدة سوزان مبارك عرفانًا بدورها الكبير فى إذكاء روح التسامح وطنيًا وإقليميًا وعالميًا، وتقديرًا لجهودها الجادة»، وأصبحت القراءة للجميع من أهم المشروعات الثقافية العملاقة فى العالم العربى، وتم اتخاذه نموذجًا يحتذى به فى بلاد آخرى.

ومازالت مكتبة الأسرة، كرافد رئيسى من روافد القراءة للجميع، تقوم بدورها فى إعادة الروح إلى الكتاب كمصدر مهم وخالد للمعرفة فى زمن تزحف

فيه مصادر الميديا المختلفة. فالكتاب هو الجسر الراسخ الذى يربط ذاكرة الأمة وتاريخها وإنجازاتها بأبنائها، وهو الفضاء الساحر الذى يلتقى به المثقفون والمفكرون والمبدعون بالأجيال المختلفة.

وتواصل مكتبة الأسرة هذا العام نشر أمهات الكتب، وستستكمل نشر تراث الأمة الإبداعى، وستعمل على ربط الكتاب بمصادر المعرفة الحديثة كالإنترنت، وعلى التوسع فى إصدار كتب الفنون المختلفة كالمسرح والموسيقى إيمانًا منها برسالة الفنون الرفيعة لتنمية وتطوير وتهذيب روح المجتمع، وحمايته من ضروب التعصب والكراهية والعنف الدخيلة عليه.

وتصدر مكتبة الأسرة هذا العام من خلال سلاسلها المختلفة.. الأدب والفكر العلوم الاجتماعية والعلوم والتكنولوجيا والفنون والمئويات والتراث وسلسلة الطفل، وستشكل هذه السلاسل بانوراما معرفية وتاريخية وعلمية وإبداعية وفكرية، وتمثل مرآة لاجتهادات الفلاسفة والشعراء والعلماء والمفكرين عبر قرون لتحقيق السلام للبشرية من خلال حلمهم الدائم بتحقيق الخير والعدل والجمال.

مكتبة الأسرة

٢٠٠٩

مقدمة المترجم

فرانك آدلوف عالم اجتماع ألماني من مواليد ١٩٦٩، وهو حاصل على دكتوراه الفلسفة في علم الاجتماع عام ٢٠٠٢، ويعمل أستاذًا لعلم الاجتماع في معهد جون كينيدي لدراسات أمريكا الشمالية بجامعة برلين الحرة. له أعمال عدة أبرزها: "في خدمة الفقراء: الكنيسة الكاثوليكية والسياسة الاجتماعية الأمريكية في القرن العشرين" (٢٠٠٣). و"الاقتصاد والمجتمع المدني" (٢٠٠٤).

والكتاب الذي نقدم ترجمته هنا مقسَّم تبعًا لعنوانه الفرعي إلى قسمين كبيرين: قسم يدور حول **نظريات المجتمع المدني**، وهو بمثابة تاريخ نقدي لفكرة المجتمع المدني من العصور العتيقة حتى العصر الحديث، ويتناول فيه بالعرض والتحليل أفكار (أرسطو وسيشرو وأغوسطين وتوما الإكويني ومارتن لوثر وهوبزولوك وفيرجسون وسميث ومونتسكيو وروسو وكانط وهيجل وجرامشي وديوى وبارسونز وحنة آرندت ويورجن هابرماس) حول المجتمع المدني. أما القسم الثاني فيقدم فقرات متصلة ومنفصلة حول **التطبيق السياسي لفكرة المجتمع المدني** حيث يتناول علاقته بالدولة والعنف وبقطاع المنظمات غير الربحية وبالحركات الاجتماعية الجديدة وبرأس المال الاجتماعي وبالعمل الأهلي. ويضاف إلى ذلك الخاتمة التي كتبها للترجمة العربية ووافق مشكورًا بسببها على تعديل طفيف فيما يخص أرقام الفصول.

وهنا لا بد أن أشير إلى أن المؤلف - بوصفه أكاديميًا ألمانيًا - لا يتواني عن نحت وتركيب وصك المصطلحات والكلمات الجديدة، ويساعده على ذلك طبيعة اللغة الألمانية. والنتيجة أن الكتاب يحفل بمصطلحات لم يشتهر لها مقابل عربي، ومما زاد الأمر شدة أننا نفتقد بالكامل لمعاجم ألمانية-عربية متخصصة (وحديثة)؛ لذا استندت في الغالب إلى معاجم ألمانية-ألمانية (حديثة)، وبصفة خاصة المعاجم المخصصة للدخيل في الألمانية. وتوجب عليّ كذلك أن أجاري المؤلف، وأعمد في مرات عدة إلى صك أو نحت مصطلحات عربية للتعبير عن مصطلحات ألمانية منحوتة أيضًا. وهنا سأذكر مثالاً واحدًا للتدليل؛ فمصطلح Vergesellschaftung يتركب من أربعة مقاطع الثاني منها (gesell) يمثل الجذر الأصلي، فإذا أضفنا إليه المقطع الثالث (schaft) سيعنيان معًا (مجتمع)، أما المصطلح كله فيعني "القدرة على تكوين مجتمع"، وهذا شرح لا اصطلاح! أما المصطلح الذي ارتضيناه فهو "الجمعنة" أو "التجمعن" ومثله العولمة والتعولم، والعقلنة والتعقلن..إلخ.

شكري الخالص للقارئ، إن تقبل أو رفض، ولكل من أعان وساهم في تسهيل إنجازي لهذه الترجمة، وأخص أنيتا بولانسكا، وعلا عادل، وفرانك آدلوف، وفريد زهران، وعذرًا لمن أنسيته من الأصدقاء فلم أذكره. وفي النهاية أهدي الترجمة إلى الصديقين **د. أحمد غنيم** بالاقتصاد والعلوم السياسية و**إبراهيم فاروق** بالأهرام الدولي.

د. عبدالسلام حيدر

مدخل

قبل خمس عشرة سنة تقريبًا تم إحياء مصطلح "المجتمع المدني" الذي يشهد اليوم إقبالاً عامًا. واليوم فإن تقوية المجتمع المدني تعد بالنسبة لسياسيين كثيرين أو للمهتمين اجتماعيًا بمثابة الدواء الناجع لكل ما يُرفض في المجتمع ويُستنكر. هذا بينما يبدي عدد متزايد من المتخصصين تشاؤمه فيما يخص دقة المصطلح وإحكامه. أما في النظريات السياسية وأبحاث العلوم الاجتماعية فيجري استخدامه بطريقة تحليلية معيارية؛ فالمرء يبحث – على سبيل المثال – مدى أهمية مجتمع مدني حيّ بالنسبة لعمل الديمقراطيات أو يتساءل عن الدور الذي لعبته المجتمعات المدنية في الانتقال من النظم الاستبدادية إلى الحكومات الديمقراطية. والآن فإن السياسيين وحركات المواطنين من كل الاتجاهات السياسية يستخدمون "المجتمع المدني" كمصطلح تنبيهي سياسي؛ فهو بالنسبة لبعضهم بمثابة مشروع إصلاحي جذري ينبغي أن يزيد الاستقلال الديمقراطي ويكبح تدخلات الدولة والسوق. أما الآخرون فيربطون به تصور أن المواطنين لا ينبغي لهم أن يعتمدوا طويلاً على دولة الرعاية الاجتماعية، وأن يتحملوا المسئولية بأنفسهم. وعلى كل حال يريد أولئك الذين يستخدمون مصطلح المجتمع المدني لغرض سياسي أن يصفوا بذلك شكلاً "جيدًا" للمنظمات الاجتماعية التي ينبغي تحديدها في مقابل شيء ما "سيىء". أما السؤال عن سمات المجتمع "السيئ" فيجاب عنه بأشكال متنوعة مثل مراعاة المصالح الخاصة في الأسواق الرأسمالية أو سيادة الدولة وسلطتها أو الجمود السياسي أو عدم استقلالية الدولة اجتماعيًا أو ما يشبه كل هذا.

فكما يبدو هنا تتصهر في مصطلح المجتمع المدني أوصاف الحال والتقييمات المعيارية ومشاريع المستقبل. ومثل هذا الالتباس هو ما يجعل المصطلح شديد الصعوبة في جانبه التطبيقي، ولكنه يمارس في الوقت نفسه ذاته سحرًا وفتنة قويين، وتبدو النماذج العلمية والسياسية وكأنها مرتبطة به ومندمجة فيه. وهذا الكتاب التعريفي يهدف إلى تنوير المصطلح وإزالة الالتباس عنه، كما يهدف إلى عرض الظواهر الاجتماعية والسياسية التي أثارها وتحليلها، خاصة وأنها تبدو ذات أهمية كبرى لعمل الديمقراطيات وللتعايش التضامني. وسوف يتيسر هذا فقط إذا ما استوثق المرء من التاريخ المتغير للمصطلح، وهو تاريخ بدأ بالتأكيد قبل ألفين ونصف الألف من السنين وذلك مع أرسطو. وتتمثل الخطوة الثانية في التساؤل وبدقة عما يفهم - بمعنى إمبريقي محدد - تحت "مجتمع مدني"، وذلك لأنه فقط عبر مثل هذا التحديد الدلالي يمكن للمرء أن يتجنب استخدام "مجتمع مدني" بوصفه مصطلحًا مضللاً يمكن استعماله في كل الأغراض السياسية والعلمية.

تحت مصطلح civil society، أي مجتمع مدني أو مجتمع أهلي، يُفهم في المعتاد مجالاً اجتماعيًا لمجموع الاتحادات والجمعيات والروابط العمومية التي تعتمد على العمل التطوعي للمواطنين والمواطنات. وإبان ذلك تعد الجمعيات والاتحادات والحركات الاجتماعية أشكالاً تنظيمية نموذجية؛ فهذه الجمعيات مستقلة عن أي جهاز حكومي، وليس اهتمامات ربحية؛ أي أنها تمثل وبشكل نموذجي دائرة غير حكومية ولا تعتمد على المبادئ الخالصة للسوق. علاوة على ذلك يفصل أغلب من اهتموا بهذا الموضوع المجتمع المدني عن دائرة الحياة الشخصية، على سبيل المثال عن الأسرة، ويركزون على أنه يختص بالعام؛ فالمجتمع المدني يعتمد على مراعاة حقوق الإنسان وحقوق المواطنة، أي على حماية من قبل الدولة لحرية الرأي وحرية الإعلام وحرية تكوين الجمعيات والاتحادات. وبخلاف ذلك تُذكر في المعتاد بعض السلوكيات المعيارية المدنية المحددة مثل التسامح والتفاهم وعدم العنف، ودعم الميل لتقوية المجتمع المدني. وأخيرًا فإن مفهوم المجتمع المدني يحتوي أيضًا على لحظة خيالية تتمثل في الحياة المشتركة التي تحكم ذاتيًا بطريقة ديمقراطية. وإذا لخصنا هذا في النهاية نجد أن مصطلح المجتمع المدني يشمل ثلاثة أشياء: مجال اجتماعي يشمل المنظمات والمؤسسات - وآداب اللياقة المدنية - والمشروع الخيالي. فالمجتمع المدني يتوسط بين الدولة والمجتمع؛ فهذا إذن مفهوم يشمل إلى حد كبير مصطلح السياسة، ولا يتحدد فقط على أساس الأفعال الحكومية، وإنما يتميز في الوقت نفسه من

خلال فهم صارم محدد المعالم للمجتمع؛ ذلك أنه بينما جرت العادة أن يفهم تحت المجتمع كل ما جرى داخل الدول القومية فيما يتعلق بالأسرة والاقتصاد والقانون والسياسة والرأي العام والعلوم ... إلخ؛ فإنه يعني في المجتمع المدني وفقط الجمعيات التطوعية والعلنية للمواطنين والمواطنات.

لقد تحدث أرسطو عن المجتمع المدني قاصداً وبمعنى عام الجماعة السياسية. وقد صمد هذا التحديد الأرسطي للمصطلح وقتًا طويلاً، وفقط في الفترة من عام ١٧٥٠ إلى ١٨٥٠ ظهرت طريقة قراءة حديثة (ممكنة) وفرضت نفسها، وهي الطريقة التي ارتبطت بأسماء مفكرين مثل لوك ومونتسيكيو وفيرجسون وهيجل وتوكفيل. وهي طريقة تعزل أو تفصل المجتمع المدني بوضوح عن الدولة، ولكنها لا تفصله بحدة عن اقتصاد السوق الذي نشأ آنذاك وتشكل. وكان يقصد بالمجتمع المدني آنذاك مشروعًا لتعايش سلمي متمدن لمواطنين أحرار، وذلك تحت حكم القانون، ولكن دون الولاية السلطوية للدولة (كوكا ٢٠٠٣، ص٣٠). وقد هدأت الضجة حول مفهوم المجتمع المدني بعد أن أعاد ماركس تشكيله وحصره في المجتمع الأهلي المنتج للبضائع. وفي بداية القرن العشرين شهد المصطلح رواجًا جديدًا في التفسير الماركسي لأنطونيو جرامشي وفي النظرية البرجماتية لجون ديوي. ويوجد لديهما تلميح وإشارة إلى تحديد آخر في مقابل الاقتصاد؛ حيث أصبحت الجمعيات الحرة غير الحكومية وغير الرأسمالية في مركز الاهتمام، ثم ظهر المصطلح في سياق آخر مختلف في أواخر سبعينيات القرن العشرين، وذلك في مجادلات المنشقين المشاكسين في شرق ووسط أوروبا. ومن هناك وصل إلى الغرب، ومن ثم شهد بداية عودته الحالية. وكان من غير الممكن العودة في ألمانيا إلى المصطلح القديم "المجتمع الأهلي"؛ لأن ماركس حدده بأنه مجال تعقب المصالح الفردية الرأسمالية، وكانت النتيجة أن ترجم مصطلح civil society إما بمجتمع مدني أو بمجتمع المواطنين. وفيما يلي سأستخدم مصطلح "مجتمع مدني"، وذلك لأنه يحتوي على تواصل قوي بالمناقشات والمجادلات الدولية، ولأنه أصبح أكثر تجذرًا في ألمانيا من "مجتمع المواطنين".

يستنتج مما سبق أن المصطلح الذي كان منسيًا لوقت طويل قد تم بعثه مرة أخرى من قبل القوى السياسية وليس من قبل العلم. وهكذا لعب المصطلح دورًا كبيرًا لدى الثائرين ودعاة الحقوق المدنية من البولنديين والمجريين والتشيكوسلوفاكيين، وذلك في نضالهم ضد شمولية النظم

الشيوعية. بعد إخفاق محاولات الإصلاح في المجر وبولندا عام ١٩٥٦، وبعد ربيع براغ في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ راهن ثائرو شرق أوروبا ووسطها منذ السبعينيات وبقوة على بدء الإصلاح من القاعدة العريضة (كلاين ٢٠٠١، ص٣٦). وقد تطلعوا تنظيميًا – إلى جانب البناء المتدرج للحريات الثقافية وللرأي العام المستقل – إلى إنجاز استقلال متنام لحيز الفعل الاجتماعي؛ فلوقت طويل لم يتعلق الأمر بالاستيلاء على السلطة السياسية، وإنما بتجديد تلك السلطة من داخلها؛ فمجتمع مدني في شكل جمعيات حرة للمواطنين ورأي عام مستقل ينبغي أن يوضع في مواجهة الدولة الشمولية. وهذا ما حاول البعض الوصول إليه تدريجيًا من خلال "تطورية جديدة" (آدم ميتشنيك)، بأن تطلع إلى تحويل شبكة العائلات أو شبكة الصداقات كي تكون "مجتمعًا ثانيًا" أو "مجتمعًا موازيًا". وقد أسست المنشآت التعليمية والثقافية، وشبكات الاتصال، والنقابات المستقلة، وتم التوسع في نشر الأدب ومناقشته (نشرات خاصة بالكتب الممنوعة). وكانت هذه الاستراتيجيات تقوم على تشخيص نوعي للشمولية (السابق، ص٣٧): لقد رأى هؤلاء المنشقون في التعاون أو التواطؤ بين السلطة السياسية واحتكار الحقيقة الإيديولوجية أساسًا للحكم الشمولي، وحاولوا نزع الشرعية عن ادعاء الحقيقة الإيديولوجية من قبل الأحزاب الشيوعية، وذلك من أسفل عن طريق تكوين المناطق المجتمع-مدنية والرأي العام العلني. وللوصول إلى هذا حاولوا فرض الاستقلالية الأخلاقية الحقوقية على أساس حقوق الإنسان وحقوق المواطنة. وقد اعتمدوا إبان ذلك على اتفاقيات هلسنكي لعام ١٩٧٥ التي اعترف فيها باستقلالية دول شرق أوروبا وبحدودها، وذلك في مقابل إلزامها في الوقت نفسه بمراعاة حقوق الإنسان وحقوق المواطنة. وعقب ذلك في عام ١٩٧٦ تأسست في بولندا لجنة الدفاع عن العمال (KOR)، وفي اتفاقية جدانسك لعام ١٩٨٠ سمح بإنشاء "نقابة التضامن" مما كان يعني نهاية سيطرة الحزب الواحد على الرأي العام، ولم يتمكن قانون الحرب الذي صدر عقب ذلك من تحطيم النقابة. وفي تشيكوسلوفاكيا أسست حركة "ميثاق ٧٧" (Charta 77) التي استندت بدورها إلى اتفاقيات هلسنكي، وقد صاغ فاسلاف هافل خطاب المنشقين التشكوسلوفاكيين في تعبير "الحياة في الواقع"، فبهذا ينبغي التمكن من إيجاد حياة مستقلة وأخلاقية قويمة بعيدًا عن الدولة وإيديولوجيتها. وكذلك كان الأمر في المجر ذات الاقتصاد الليبرالي؛ حيث نشأ رأي عام ثان مستقل تأثر – بشكل حاسم – بآراء جيورجي كونراد في "مناهضة السياسة" (لوكاس ١٩٨٧، ص٥٨٥). ومما ينبغي تسجيله هنا أنه وجدت في هذه الدول الثلاث

تطلعات مجتمع-مدنية هدفت إلى بناء جمعيات مستقلة عن الدولة، وقصدت إلى المطالبة بالحقوق الأساسية للمواطنين وبحقوق الإنسان الأساسية.

انطلاقًا من مجادلات القوى المجتمع-مدنية في شرق ووسط أوروبا ووسطها، ثم في أمريكا اللاتينية، انتقل المصطلح في ثمانينيات القرن العشرين إلى أبحاث التحول في العلوم السياسية، وهنا تم تطوير مفهوم يشير إلى أن المجتمع المدني يلعب أدوارًا متنوعة في المراحل الثلاث للانتقال من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، وهي مراحل اللبرلة والدمقرطة ثم الاستقرار.(قارن لوث ٢٠٠٣). وقد تمت مناقشة مصطلح المجتمع المدني في الديمقراطيات الراسخة أيضًا قبل عام ١٩٨٩، على سبيل المثال في المجادلات ما بعد الماركسية في فرنسا، والتي ارتبطت بأسماء كلود ليفور وآلان تورين وبيير روزنفون، أو في المنطقة الأنجلوسكسونية من قبل أسماء مثل جان كوين وأندرو آراتو وجون كين. وفي ألمانيا الاتحادية – حيث استقبلت أعمال هؤلاء – ارتبطت الحركات الاجتماعية الجديدة مع مصطلح المجتمع المدني بوصفه نموذجًا لسياسة الإصلاح الديمقراطي الجذري (كلاين ٢٠٠١، ص٣٣). وفي البلاد الغربية الديمقراطية تعلق الأمر منذ ثمانينيات القرن العشرين فيما يخص المجتمع المدني بإمكانية بديلة لتدخل الدولة ولاقتصاد السوق المحض، وقد ارتبط به – وبالحركات الاجتماعية كذلك – الأمل بإمكانية التوجيه الذاتي للمجتمع. فبينما تعلق الأمر في الشرق والجنوب بتجاوز نظم الحكم الشمولية والاستبدادية، ارتبط في الغرب في تلك السنوات بمشروع دمقرطة الديمقراطيات. رغم ذلك لاحظ كل من جان كوين وأندرو آراتو (١٩٩٢، ص٧٠) بعض المتشابهات بين هذه السياقات الجدالية المختلفة؛ فالمجادلات التي تم خوضها في ثمانينيات القرن العشرين في دول مختلفة كانت ذات سمة "ما بعد ماركسية". وقد تعلق الأمر أولاً بنقد الدولة، وثانيًا بإمكانية للإصلاح والثورة يصبان في مشروع لتحويل أو تحوير المجتمعات المدنية القائمة. ومما له معنى في هذا السياق أنه تم توجيه النقد لمصطلح ماركس التحقيري والمختصر للمجتمع المدني – أو على الأدق للمجتمع الأهلي – بل وتم تجاوزه أيضًا. وبهذا تم إعادة اكتشاف المجتمع المدني بوصفه مصطلحًا يعبر بدقة عن شيء ذا قيمة. وبعد إعادة اكتشافه وتحويله لمشروع مستقبلي إيجابي لن يمر وقت طويل حتى يصل لقمة نجاحه.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية نوقش المصطلح على نطاق واسع منذ بداية التسعينيات، وذلك بعد أن زاد الخوف على تماسك المجتمع بعد سنوات من الإسراف الفردي و"الريجانية" الاقتصادية. وقد تلقفت جماعة الكومونيين Kommunitarier التي تكافح منذ الثمانينيات لأجل تكوين روابط جماعية قوية داخل المجتمع الأمريكي، هذا المصطلح جعلته - جزئيًا - مقابلاً لمصطلح "المجتمع المحلى" Community. ومنذ منتصف التسعينيات لا يكاد يحاط بطرق استخدام المصطلح؛ حيث استند إليه وبشكل مستمر الكثير من العلماء والناشطين السياسيين، وأعطوه - بشكل متكرر - مفاهيم جديدة. وهنا يجب أن تكفي بعض الكلمات لإجمال ذلك؛ فحاليًا يواكب الجدال حول العولمة الاقتصادية سؤال إلى أي حد ينبغي أن يشارك شكل جديد للحكومة المعولمة في المجتمع المدني الدولي أو العابر للقوميات (راجع على سبيل المثال إدوارد ٢٠٠٠)، وفي وضع القيود على الرأسمالية العالمية الجامحة.

وفي ألمانيا الاتحادية قدمت لجنة تقصي الحقائق Enquete تقريرها النهائي عام ٢٠٠٢ حول "مستقبل العمل الأهلي". وفيه يذكر العمل التطوعي في المجتمع المدني بوصفه شرطًا لديمقراطية حية، ويوصف بأنه مركزي بالنسبة لمستقبل العمل ولدولة الرعاية الاجتماعية (انكويتا ٢٠٠٢). العمل التطوعي - التبرع بالوقت والمال - أصبح يسري في تلك الأثناء بوصفه علامة فارقة على مجتمع مدني حي، وبوصفه ضمانًا لأجل أن يوجد في المجتمع ما يكفي من "رأسمال اجتماعي" وذلك لأجل حفظه من التفكك؛ فالوعي الاجتماعي العام أو على الأدق روح الجماعة سيعامل بوصفه موردًا له أهميته بالنسبة لعمل المجتمعات الديمقراطية، ولا ينبغي له أن يفشل أو يعجز. وفي المجادلات يحدد البعض المجتمع المدني بما يسمى القطاع غير الربحي أو القطاع الثالث، ويشير البعض الآخر أو ينبه بشكل منتظم إلى أن إعادة بناء الدولة الاجتماعية يقع على المسئولية الشخصية للمواطنين وعلى الالتزام الحر لهم، ومن ثم تتم رؤية المجتمع المدني أو مجتمع المواطنين بوصفه "الدواء الناجع ضد التمدد المرضي للفعل الحكومي" (مؤسسة أديناور ٢٠٠٣، ص٦).

فالمجتمع المدني لا يستدعى فقط لصالح مشاريع سياسية متباينة، ولكنه يعني أيضًا في كل مرة شيئًا مختلفًا جدًا. وإبان ذلك تبقى أسئلة كثيرة دون إجابة؛ فعلى سبيل المثال يبقى من غير الواضح إذا ما كان ينبغي دمج الاقتصاد - أو على الأدق المنظمات الاقتصادية - ضمن مفهوم المجتمع

المدني. فكل من الليبراليين الاقتصاديين والمحافظين ينزعون إلى إدماج المسئولية الشخصية الاقتصادية في المفهوم، بينما تضع الليبرالية اليسارية في الغالب خطًا فاصلاً وواضحًا بين الاقتصاد والمجتمع المدني. ومن ثم يطرح السؤال عن علاقة المجتمع المدني بالدولة؛ فالليبراليون والمحافظون يعترفون بأن المجتمع المدني قد أحيا المسيرة الديمقراطية، ولكنهم ينادون بفصل واضح بين الدولة والمجتمع. فلا بد للدولة أن تبقى بعيدة ولا تتدخل في الدوائر الاجتماعية، وبالتالي فإن المجتمع المدني يكون تبعًا لوجهة النظر هذه أقرب لمنطقة حماية غير سياسية في مواجهة الدولة. ويمكن لنا أن نذكر هنا جون لوك كشخصية ثقافية ضامنة. أما منظرو المجتمع المدني ومطبقوه المتأثرون بالجمهوريين أو بما بعد الماركسية فيرون المجتمع المدني بوصفه جهة وسيطة وتوصيلية بين الدولة والمجتمع، ويؤكدون شخصيته السياسية الطبيعية، ويستهدفون أشكالاً للاستقلال الاجتماعي المدني. ويمكن أن نجد إشارات لهذا لدى كل من توكفيل وديوي. وأخيرًا فإن السؤال عن العلاقات الاجتماعية أو السياسية للمجتمعات الحديثة يلعب دورًا كبيرًا في المجادلات الحالية. فبينما تركز جماعة الكومونيين على أن هناك حاجة لروابط جماعية قوية لأجل تقوية أواصر المجتمع، يرى آخرون في هذا خطرًا على مجتمع ليبرالي، ويركزون على أهمية الاعتراف المتبادل كمواطنين ليس أكثر.

قياسًا على التعريفات المتباينة لما يتصوره المرء تحت مصطلح المجتمع المدني وما يبتغي منه، توجد له مصطلحات مضادة ومتنوعة، تشير مثلاً إلى من يواجه بمصطلح المجتمع المدني في الحالات والظروف التاريخية المتنوعة، كما يمكنها أن تساعد الآن أيضًا من أجل مزيد من الوضوح في المجادلات المربكة. وفي هذا السياق يذكر عالم الدراسات السياسية فولكر هاينس (٢٠٠٢، ص١١) ثلاثة من هذه المصطلحات المضادة؛ فالمجتمع المدني يعمل: (١) ضد التعصب والبربرية. (٢) وضد نظام حكومي- عسكري. (٣) وضد المنتجين.

فقبل أن يتوجه مصطلح المجتمع المدني ضد دولة شمولية جبارة فإنه يستهدف بداية غياب النظام الحكومي. وهكذا يذكر هاينس على سبيل المثال يان كالفن بوصفه رائدًا لنقد البربرية والتعصب؛ حيث بذل نفسه من أجل دولة حديثة وتعايش متمدن (السابق، ص٢٥). وبعد ذلك بوقت طويل - على سبيل المثال لدى حنة آرندت - صورة للبربرية والغوغائية المثارة بوصفها الصورة المضادة للمجتمع المدني، وما زالت المجادلات الحالية حول الفعل المتمدن متأثرة بهذا. أما المصطلح المضاد الثاني

فيتعلق بالخوف من نظام شمولي وقمعي، أو من بيروقراطية طافحة وصفها ماكس فيبر بأنها "صندوق فولاذي"، وهنا يمكن للمرء أن يتذكر الدولة البوليسية كما وصفها جورج أورويل في روايته "١٩٨٤"، والتي ستحدد تبعًا لوجهة النظر السياسية بأنها دول "الرأسمالية المتأخرة" أو الدول الشمولية "للكتلة الشيوعية". وعلى العكس من هذا فإن "المُنتِج" أو "البرجوازية" الرأسمالية ليست مصطلحًا مضادًا بوضوح للمجتمع المدني؛ فهو وإن كان يحسب في التصورات الليبرالية على المجتمع المدني فإنه يمثل في التصورات الأخرى – مثل جرامشي على سبيل المثال – مصطلحًا مضادًا للمجتمع المدني. وهنا لا بد أن نشير إلى أن كل التعريفات أو التحديدات مجمعة على أن الشخصية الاجتماعية للمواطن المتمدن تنتمي إلى جوهر المجتمع المدني، وتوصف بأنها الحاملة لهذا المجتمع.

فالخطاب الاجتماعي حول المجتمع المدني يشمل إذن – وبشكل دائم – تحديدات داخلية وخارجية أو بشكل اجتماعي ثقافي؛ فمصطلح المجتمع المدني يحتوي على ضروب من "النقاء" وألوان من "عدم النقاء"، وهذا يعني أنه سيساوم ضمنًا عن ما – ومن – يجري منعه من مجال الاستساغة الاجتماعية أو مع من سيتضامن المرء (السابق، ص٨٢). ويتشكل التضامن في المجتمعات المدنية الحقيقية عبر مدّ الحدود مقابل ما ليس بمجتمع مدني، سواء أكان ذلك ضد البرابرة أم الدولة أم الفاعل الاقتصادي ذي المصلحة الشخصية الخالصة. المجتمع المدني تبعًا لذلك إما أنه مصطلح مشحون بشكل معياري أو أنه يريد أن يميز الظواهر الواقعية. وهذا يعني أن المجتمع المدني يصف في الوقت نفسه نموذجًا ووضعًا خاصًا من المجتمع في سياق علاقته بالدولة. وخصوبة المصطلح تدلل على نفسها في أن هذه الازدواجية يمكن أن تصبح مفيدة ومنتجة وذات مغزى سديد، سواء أكان ذلك للأغراض السياسية أم بصفة خاصة للأغراض العلمية.

حتى هنا ما زالت توجد فجوة بين الأعمال التنظيرية الاجتماعية حول مصطلح المجتمع المدني وبين الأبحاث التجريبية الميدانية حول الرأسمال الاجتماعي والعمل التطوعي. وينبغي هنا ملء هذه الفجوة بأن يجد كلا البعدين العناية والاهتمام؛ فالباب الأول يستقصي التاريخ الفكري لمصطلح المجتمع المدني منذ العصور العتيقة حتى طرق الاستخدام الحالية. وهنا سيكون لنا شأن بصفة أساسية مع نظريات الفلسفة السياسية، ولكن أيضًا مع علماء الاجتماع الذين ساهموا خلال القرن العشرين بتطوير نظريات لأجل

المجتمع المدني. أما الباب الثاني(*) فيركز على: المسيرة التاريخية لبناء الدولة، وذلك لأنها أمر مركزي بالنسبة لتكوين المجتمعات المدنية الأوروبية وبالنسبة لآداب اللياقة المدنية، والمجتمع الألماني (غير المتمدن) في الرايخ القيصري وجمهورية فايمار، وعلى ما يسمى بمنظمات القطاع غير الربحي، والتي يراها كثيرون بوصفها القوى الرئيسية للمجتمع المدني، وما يسمى بالعمل التطوعي من قبل المواطنين والمواطنات والذي يشار إليه في الغالب تحت مصطلح الرأسمال الاجتماعي، وستقدم الحركات الاجتماعية بوصفها القوى المعتادة للمجتمعات المدنية الحديثة، وعقب ذلك سيتم اختبار وجود مجتمعات مدنية عابرة للقوميات على المستويين الأوروبي والعالمي، وستطرح أخيرًا بعض المسائل المتأزمة والتي ما زالت عالقة، وسوف يتم إكمال كل هذه الفصول عبر وصف بعض المبادرات العملية للعمل التطوعي المجتمع – مدني.

وفي النهاية أشكر كل من ينس إرهارد وسابينا بوسهامر، وإليهما أهدي هذا الكتاب جزاء لنقدهما البناء ومساعدتهما القيمة.

فرانك آدلوف

(*) تسببت إضافة الخاتمة الخاصة بالترجمة العربية بتعديل طفيف تمثل في إعطاء أرقام لهذا الباب وفصوله، وقد تم ذلك بمشورة المؤلف ورغبته (المترجم).

الباب الأول

نظريات المجتمع المدني

١. من العصور العتيقة إلى العصر الحديث

بالنسبة للفلسفة السياسية الأوروبية يعد المجتمع المدني أو الأهلي مصطلحًا كلاسيكيًا يعود إلى مصطلح أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) politike koinonia الذي يمكن ترجمته حرفيًا إلى اتحاد أو رابطة مواطنين (ريدل ١٩٧٥، ص٧٢٠). وهنا يمثل المجتمع المدني مرادفًا للرابطة السلطوية في دولة المدينة الأثينية (Polis). مصطلح المجتمع المدني أو رابطة المواطنين يصور في الترجمة الحرفية جوهر دولة المدينة الأثينية (البولس)؛ فهي جماعة من المواطنين تترابط لأجل هدف "خيري"، أي لأجل حياة مستقيمة وسعيدة. وقد تحدث أرسطو في كتابه "السياسة" (الطبعة الألمانية ١٩٨٩) عن أن البشر يعيشون في دوائر مجتمعية متنوعة؛ فمن جهة تتألف دولة المدينة (البولس) من الأسر والبيوت والقرى، ومن جهة أخرى يصنف سكان البولس إلى مواطنين أحرار وغير أحرار (الخدم والعبيد ومن ليسوا بمواطنين). وفقط الأحرار يشتركون في الدائرة السياسية، بينما يبقى غير الأحرار مقيدين إلى الدائرة المنزلية الخاصة أو الدائرة الاقتصادية (أي ما يسمى Oikos) (ريدل ١٩٧٥، ص723). فالحكم السياسي في أثينا هو سلطة الأحرار على الأحرار على أساس من القانون، بينما يمارس الحكم الشخصي والاقتصادي على العبيد وعلى الأحرار ناقصي الحقوق (النساء).

فمفهوم أرسطو للبولس أو المجتمع المدني يؤسس إذن على لون من الجمهورية الأرستقراطية التي تقام أسسها على مواطنين أحرار، ذكور، صالحين، يتمتعون بما يكفي من الثروة ووقت الفراغ كي يتفرغوا للاهتمام بما هو سياسي أي بالشئون العامة. وقد استمر هذا النموذج الديمقراطي سائدًا في تاريخ الفكر السياسي حتى اليوم. وقد أشار رينهارت كوشلك (١٩٩١) إلى أنه رغم إزاحات المعنى الهائلة التي وقعت لمصطلح المجتمع المدني إلا أنه لم يفقد قط محتواه المحدد الذي يقول بأن المواطنين يحددون بأنفسهم بأنهم أحرار، وأنه ينبغي لهم أن ينظموا أنفسهم سياسيًا.

يفيد الخطاب السياسي اليوناني لوصف الذات بأنها بولس (دولة مدينة) في وضع خط فاصل أو حاد مع الخارج في مقابل هؤلاء الذين لم يجر تمدينهم اجتماعيًا في أحدى مدن البولس، وهم من يسمون بالبرابرة. لقد تم حصر الاهتمامات الخاصة الفردية على الداخل؛ فالبشر يمكنهم البرهنة على مقدرتهم "الطبيعية" فقط بوصفهم مواطنين صالحين، وذلك من خلال الفعل أو العمل السياسي. وهذا يعد سببًا لعدم تمييز أرسطو بوضوح بين الممارسات الاقتصادية والممارسات الأخرى داخل مجال الدائرة المنزلية الخاصة. طالما بقي العمل الاقتصادي محاطًا أو مطمورًا بهذه الطريقة فإنه لم يكن موضوعًا للفلسفة السياسية. ففصل الدولة عن المجتمع – كما هو معتاد بالنسبة إلينا – لم يكن مطروحاً في الفكر السياسي للعصور العتيقة.

وقد تم الحديث عن المجتمع المدني في الفلسفة الرومانية بين حين وآخر. استعاد **سيشرو** (١٠٦-٤٢ ق.م) على سبيل المثال المصطلح اليوناني لـــ (societas civilis) ولكنه كان قد فقد منذ فترة طويلة المعنى المهم الذي حمله في العصور اليونانية العتيقة. وقد شهد مصطلح المجتمع المدني توسعة جديدة عبر التوسيع الذي بدأ منذ القرن الأول قبل الميلاد لحقوق المواطنة المدنية الرومانية حتى شملت عام ٢١٢ ميلادية كل السكان الأحرار للإمبراطورية. ومنذ ذاك يمكن سحب مصطلح المواطنة سواء على الجماعة الوطنية أو على الرابطة السياسية الكبرى (كوشلك ١٩٩١، ص ١٢٠).

من جانب آخر مثل انهيار الإمبراطورية الرومانية نهاية للمفهوم الكلاسيكي للمجتمع المدني بوصفه مواطنة منظمة سياسيًا. ومع انتشار المسيحية تضادت مدن البولس (أو على وجه الدقة المدينة civitas) مع الكنيسة (أو على وجه الدقة مع الجماعة ecclesia). هكذا قلل **أغوسطين** (٣٥٤-٤٣٠م) من شأن المجتمع المدني وذلك على أساس تفسيره للخطيئة

الأصلية؛ فالمملكة الأرضية أو الدنيوية تقوم على النزاع والصراع والحرب، ولذا فإن الدولة هي شر لا بد منه لمقاومة هذه النزعات الوحشية. أما الخير فعلى العكس يمكن أن ينشأ فقط بنعمة الله وليس من خلال الممارسة السياسية (إرنبيرج ١٩٩٩، ص٣٠ وما بعدها). فبالنسبة لمدينة الله أصبحت العقيدة والمغفرة أهم من العقل ومن الفعل السياسي. وبذلك تم إحداث تحول مهم في المعنى، وذلك لأن مدينة الله تستطيع أن تشمل كل شيء وذلك بمعزل عن النوع أو الأصل أو السن ... إلخ. ومن ثم يؤكد كوشلك على أن "المشاركة في مدينة الله تمنح المسيحي قيم مواطنة روحية، وذلك دون مراعاة لحالته الدنيوية" (كوشلك ١٩٩١، ص١٢٠).

بترجمة كتابات أرسطو إلى اللاتينية إبان القرنين الثالث عشر والرابع عشر شهدت شروح مصطلح المجتمع المدني رواجًا جديدًا. وقد دارت الفلسفة السياسية **لتوما الإكويني** (١٢٢٥-١٢٧٤) حول كلا القطبين أي المجتمع المدني (communitas civilis) والجماعة الإلهية (communitas divina). المجتمع المدني يوجد في التركيب المدرج للأشكال الاجتماعية (ريدل ١٩٧٥، ص٧٢٨) في المنتصف ما بين الدائرة المنزلية الخاصة (أرسطو: Oikos) والجماعة الإلهية (أغوسطين: "مدينة الله"). وقد رفع من شأن المصطلح بدرجة مهمة، وذلك لأنه تم فهم الدولة بوصفها وسيلة أو أداة ضرورية لمقاومة الخطيئة. ومنذ الآن يستخدم المجتمع المدني والدولة لدى توما (الإكويني) بوصفهما مترادفين، وهما يصفان روابط السلطة السياسية العديدة: الحاكم والمقاطعات والقرى والمدن والهيئات أو الطبقات... إلخ. فكل ربّ منزل يستطيع أن يتملك بيتاً وأرضاً وزوجة وأطفالاً وخدماً وكان مهيئًا في العصور الوسطى للسلطة السياسية بأن يشارك في أحكام القضاء أو في إدارة إحدى البلديات، "بوصفه عضوًا أو ممثلاً لطبقة ما، وأخيرًا وبصفة خاصة بوصفه أميرًا على أحد الأقاليم". وبدلالة هذه التجربة التقليدية المتصلة للنظرية المهيئة يلخص كوشلك (١٩٩١، ص١٢٠) الأمر كما يلي: "كان الفلاحون الأحرار أو مواطنو المدن أو أعضاء طبقة النبلاء العليا أو السفلى وبصفة دائمة مواطنين في المجتمع المدني". فتنوع الاتحادات السلطوية في العصور الوسطى يتميز بوضوح عن مدن "البولس" اليونانية، حتى يمكن للمرء أن يقول إن مصطلح المجتمع المدني يصف الآن تنوعًا شديدًا في الأشكال التي تنتمي للمجتمع والأشكال السلطوية.

حتى وإن قامت حركة الإصلاح بتوجيه النقد للأرسطية المدرسية، فإنها احتفظت بمصطلحاتها لوصف بنية المجتمع. هكذا صاغ **مارتن لوثر** على سبيل المثال نظرية عن المملكتين، مملكة إلهية وأخرى دنيوية. ورغم ذلك فإن تغيرًا حقيقيًا ذو أهمية بالنسبة للتفكير والعمل السياسيين يرتبط رغم ذلك بعصر الإصلاح؛ فهذا العصر يُعلي من ناحية من شأن كل من الإيمان والضمير الفرديين في مقابل التأثير الكنسي الهيراركي ويلحقهما من ناحية أخرى بالدائرة الخاصة ويطردهما خارج الدائرة العامة للدولة (إرنبيرج ١٩٩٩، ص٦٩). ومن هنا فإن علمنة الأعمال الحكومية والأفعال المجتمع- مدنية هي أمر قد تم- نوعًا ما - الإشارة إليه هنا.

٢. المجتمع المدني والدولة والسوق: من هوبز إلى توكفيل

مثّل التطور باتجاه الحكم المطلق في أوروبا حدًا فاصلاً بين المعاني الموروثة والمعاني الحديثة لمصطلح "المجتمع المدني" وذلك بناء على تغييرين أساسيين (كوين/آراتو ١٩٩٢، ص٨٦): أولهما أن الحاكم لم يعد هو "الأول بين متساويين" لمجموع الاتحادات السلطوية العديدة كما كان الحال إبان عصر الإقطاع، وإنما ذو سيادة ويمتلك حق التصرف في احتكار القوة المادية للدولة. ومن الآن فصاعدًا سيجري عدم تسييس الاتحادات التي ألحقت فيما قبل بالحاكم (كالنقابات والطوائف الحرفية ... إلخ) حينما كان ذو السيادة الملكية يجذب كل سلطات القرار السياسي إليه. وآخرهما أن الطبقات المتميزة (النبلاء والإكليروس) فقدت امتيازاتها ودخلت في التنافس مع الطبقة الوسطى التي تتشكل.

أما أكبر مفكري العصر المطلق الذي أحدث قطيعة مع كل الشروط التقليدية الموروثة فهو **توماس هوبز Hobbes** (١٥٨٨-١٦٧٩) الذي تمثل نظريته حتى اليوم مكونًا أساسيًا لكل النظريات السياسية. لقد قدم هوبز حلاً جذريًا لمشكلة كيف يكون التعايش ممكنًا رغم أن "الإنسان للإنسان ذئب". فالقوة السيادية الحاكمة - أي الدولة - لم تعد توجد لدى هوبز في أي علاقة سياسية مع المجتمع المدني؛ ففي عمله الرئيسي "لوياثان" (١٦٥١) يخرج هوبز المجتمع المدني بصورة تامة من تعريفه للدولة؛ فبالنسبة له لم تعد توجد أهمية أو معنى لفكرة المواطنين الأحرار؛ فهم محكومين خاضعين أمام صاحب السيادة الممتلك بمفرده للقوة، وبالتالي فإن المواطنة أصبحت غير سياسية.

وقد تمثلت بداية عصر الحكم المطلق في الحرب الأهلية الدينية، وهو يمثل الإجابة على السؤال الرئيسي لتلك الحقبة الأوروبية: "كيف يمكن إعادة بناء السلام في القارة مرة أخرى؟" (كوشلك ١٩٧٣، ص١٣). فالأمراء والملوك والأسر الحاكمة فرضوا إرادتهم على الأحزاب الدينية، ومن ثم لم تعد للمتدينين أولوية؛ فاعتمادًا على الموظفين والجيش كونت الدولة الملكية مجالاً فوق ديني تمكن من تحرير نفسه من القيود الأخلاقية، ومن التطلع فيما بعد لإزالة وإغلاق كل المؤسسات المستقلة. إذا خضع كل المحكومين بالإطلاق للحاكم فعندئذ فقط يمكنه أن يتحمل مسئولية السلام والنظام، هكذا منطق الحكم المطلق. لقد عاصر هوبز تشكيل دولة الحكم المطلق في فرنسا، وكان يأمل في أن تنفيذ أفكاره يمكن أن تمنع الحرب الأهلية المحدقة في إنجلترا أو أن تنهيها بعد بدايتها بسرعة. وتبعًا لهوبز فإن البشر المتطلعين للسلطة لا يمكنهم أن يؤسسوا سلامًا من تلقاء أنفسهم. هنا تسيطر حالة من حرب الكل ضد الكل، وتستعر بواسطة النفوس والضمائر المتفاوتة. ويتمثل الحل بالنسبة لهوبز في ألا يسمح بأن يعطى أي تأثير للضمائر والمعتقدات الشخصية على التشريع؛ فالدولة هي الدائرة التي تجرد فيها الأخلاق الشخصية من تأثيرها السياسي. فالحاكم المطلق يعلو على الضمائر والقوانين، بل هو مصدر لهما؛ فسلطته – وليس الأخلاق – هي التي تقرر الحق وتتحدث به. وسوف يتم الإقرار بالسلطة الممارسة من قبل الدولة لأن المحكومين سيخافون بطشها. أما الدولة فستعيد للمواطنين والمواطنات النظام والسلام وتنتظر مقابل ذلك السمع والطاعة. فالمصلحة العليا للدولة تنتج بهذا التصميم مجالين: أولاً توجه القوانين من حيث الشكل تبعًا لإرادة الحاكم المطلق، وليس للأخلاق سلطة علي مختواها. ثانيًا أن الدولة لم تعد تهتم بدائرة الضمائر والمعتقدات حيث تمت زحزحتهما إلى النطاق الشخصي.

هذا النطاق الشخصي هو ما أراد **جون لوك Locke** (١٦٣٢–١٧٠٤) فيما بعد أن يحميه قانونيًا، وأن يُري الدولة حدود نشاطاتها الشرعية. لقد عاش لوك في عصر كان يُطرح فيه بشكل دائم وملح السؤال عن كيف يمكن للنظام الاجتماعي أو لنظام الدولة أن يتأسس تلقائيًا دون الرجوع إلى الإله بوصفه الجهة العليا. وبذلك بدأ الإنسان الفرد الحديث في الظهور ببطء في أفق تاريخ الفكر. ولوك يجعل هذه الإعادة للتوجيه بوصفها إحدى أول الحسابات في نظريته السياسية. ولوك يضع حق التملك الطبيعي في المركز من تأملاته؛ فالتملك الشخصي للطبيعة ولمنتوجات العمل تعد أمرًا طبيعيًا بالنسبة للوك (لوك ١٩٧٧ [١٦٩٠] ص٢١٥ وما بعدها)، وذلك أن الإنسان

يعترف بهذه الحقوق في الحالة الطبيعية. فالملكية الخاصة المرتبطة بالفعل الإنساني كانت بالنسبة للوك موجودة بالتأكيد قبل وجود الدولة؛ فالدولة والمجتمع المدني هما بالقياس إلى ذلك مستحدثان وليس من قبيل الظواهر الأصلية.

والمجتمع السياسي متميز عبر حماية الدولة للملكية الخاصة بالتشريعات وعبر جهازها القضائي ويمكن الاعتماد عليهما في حل المنازعات. وتبعًا للوك فإن انتهاك حكومة ما لثقة محكوميها ولحماية ممتلكاتهم يجعل الشعب في حلٍ من استمرار الطاعة لها (السابق، ص٣٣٨). فعلى العكس من هوبز يتعلق الأمر لدى لوك بوضع حد لإمكانيات الحاكم المطلق. وبالإضافة إلى ذلك يفتح لجماعة المحكومين أو المواطنين عبر الرأي العام تأثيرًا ما محددًا على الحاكم. وبالتالي فإن المجال الشخصي الداخلي للأخلاق الاجتماعية يقابل - وبشكل معارض - القوانين الحكومية (كوشلك ١٩٧٣، ص٤٦ وما بعدها). وكانت هذه خطوة أخرى على الطريق نحو الفصل بين المجتمع المدني المستقل والدولة. فنظرية لوك حتى وإن أنجزت عمليًا التفريق بين الدولة والمجتمع المدني؛ فإنها لا تعكس هذا الفصل في مصطلحاتها. أما الفصل الاصطلاحي الحاسم منهجيًا بين الدولة والمجتمع المدني فيوجد بداية لدى كتاب القرن الثامن عشر، وبصفة خاصة لدى التنويريين الاسكتلنديين.

في السنوات ما بين ١٧٥٠ و١٨٥٠ تعرضت إمكانية التبادل لمصطلحي "الدولة" و"المجتمع المدني" لمراجعة جذرية، وفرض فهمنا الحالي للمجتمع المدني نفسه تدريجيًا، وذلك بعد أن لم يعد المجتمع المدني متطابقًا مع الدولة، وإنما أصبح يقف أمامها كمنطقة مستقلة ذاتيًا إلى حد ما. أما فيما يتجاوز هذا التحديد، على سبيل المثال فيما يخص الجوانب والمميزات الايجابية للمجتمع المدني فأمر غير متفق عليه. في أعقاب لوك تم بداية تقديم صيغة تساوي المجتمع المدني الناشئ بالاقتصاد الرأسمالي الصاعد. حيث يصبح الاقتصاد الخاص بالمواطنين حاملاً لمشروع المجتمع المدني. وهذا ما تم العمل عليه في المؤلف الاقتصادي الشهير "ثروة الأمم" (١٧٧٦) لآدم سميث. ولتحديد معالم الفهم الجديد للمجتمع المدني فإن **آدم فيرجسون Ferguson** (١٧٢٣-١٨١٦)، وهو ممثل آخر للتنوير الاسكتلندي، ومقالته "محاولة في تاريخ المجتمع الأهلي" (١٩٨٦ [١٧٦٧]) مهمًا بالدرجة نفسها، وإن كان قد نُسي لوقت طويل، ولم ينل الانتباه الذي يستحقه بسبب عمله هذا (قارن كليافس/ كاتنلسون ١٩٩٨، وباتشا/ ميديك ١٩٨٦).

يحذر فيرجسون من السلطة الاستبدادية – أي الحكم الفردي الاستبدادي – ومن الحرص الشديد على متابعة المصالح الخاصة في اقتصاد السوق. لقد أدرك بوضوح كيف أن الاقتصاد الرأسمالي يطلق الحرية للمصلحة الشخصية ويكافئها. وهو يعارض ذلك بأن الإنسان من طبعه "الاستعداد الودي" و"الانفعال الإنساني وعدم التحيز" (فيرجسون ١٩٨٦، ص١٤١) مما يمثل توازنًا في مقابل المصلحة الشخصية. وبالنسبة لفيرجسون يتعلق الأمر في المجتمع المدني بأن يحقق المواطنون ذوو الاهتمام السياسي طموحاتهم غير التجارية وغير الأخلاقية: "فقط في القيام بأشغال المجتمع الأهلي يجد الناس الفرصة السانحة لتشغيل أفضل قدراتهم، ولإظهار أفضل انفعالاتهم (السابق، ص٣٠١). وفيرجسون لا يعني بالتشغيل هنا الصفقات التجارية. كان يفهم المجتمع المدني المعاصر له بصورة مزدوجة؛ فهو يراه من ناحية مهددًا بواسطة السوق والاستبداد الحكومي أو بواسطة الفساد الإنساني، ومن ناحية أخرى كان يرى المجتمع المدني المعاصر له – سواء أكان متحضرًا أم لا – بوصفه خطوة متقدمة في مقابل الأوضاع "البربرية" لدى "الشعوب البدائية". رغم ذلك كان التقدم الخلقي مهددًا من قبل عدم مساواة اجتماعية متنامية تعود إلى الأطماع الشخصية للموجودين داخل اقتصاد السوق. ولهذا السبب نظر إلى تقسيم العمل المتزايد بوصفه سيفًا ذا حدين؛ فهي تعني من ناحية فعالية عالية ورفاهية متنامية، ولكنها تعني من ناحية أخرى الفساد والجمود السياسي (قارن كين ١٩٨٨، ص٤١). وهذا يؤدي بدوره إلى فساد ما هو إنساني: " شهوة الربح تخنق الحب، والمصالح تعقلن المخيلة وتجعل القلب يتجمد" (فيرجسون ١٩٨٦، ص٣٨٨).

ولكن كيف يمكن إيقاف انحلال وفساد الحياة العامة؟ هنا يراهن فيرجسون بالكامل على الروح الأرستقراطية، ويطالب المواطنين (الذكور والملاك) و"الطبقة الأرستقراطية" بألا ينغمسوا في مصالحهم الشخصية، وأن يحتفظوا بالروح العامة (شعبيين ومفعمين بالحيوية)، وأن يأخذوا بيد الطبقات التي تحتهم. فقط "مزيد" من مجتمع مدني أرستقراطي جمهوري يمكن أن يحمي المجتمع المدني من "إفراط" الرسملة التجارية ومن الاستبدادية.

وقد طور آدم سميث **Smith**(١٧٢٣-١٧٩٠) على العكس من ذلك مفهومًا "أهليًا" للمجتمع المدني. وكان أول من وضع النشاط الاقتصادي لجماهير (البرجوازية) في المركز من نظريته. وقد كتب سميث هذا إبان عصر انهيار المركنتيلية، وقيام أول إنتاج صناعي، وبدء رسملة الاقتصاد

الزراعي. بالنسبة لسميث يتطابق المجتمع المدني على نحو ما مع اقتصاد السوق الجديد. أما التهذيب الأخلاقي فلم يعد ومنذ فترة ضروريًا، وذلك لأن المجتمع المدني يمثل بالنسبة له دائرة من النشاطات الاقتصادية الحرة المستقلة عن التحكم والضبط الحكوميين، وهو يعتمد على شبكة منظمة تبعًا لآلية السوق وذات تبعات متبادلة؛ فليست السلوكيات الفاضلة هي الضمان للمصلحة العامة، وإنما التنظيم بآلية السوق للأعمال التجارية التي تعتمد على المصلحة الشخصية، وهي الطريقة التي ستقود في النهاية لرفاهية الجميع. رغم أن سميث قد جعل اقتصاده السياسي مكملاً لكتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" (١٧٥٩) أي أنه يقر بأن الفلسفة الأخلاقية ليست دون فائدة؛ فقد سار تفسيره فيما بعد في اتجاه راديكالي مختلف، وبصفة خاصة منذ القرن التاسع عشر حيث يربط المرء بسميث فكرة أن المصلحة الخاصة التجارية مصداقًا لشروط السوق مفيدة للجميع. وتبعًا لوجهة النظر هذه فإن توجيه التجارة تبعًا للمصلحة العامة لم يعد ضروريًا، وذلك لأن المصلحة العامة ستفرض نفسها ذاتيًا على أساس آلية السوق الفاعلة (مونكلر/ بلوم ٢٠٠١، ص٢٢). لهذا السبب وصفت عودة المصلحة الشخصية والمصلحة العامة التي توجد في مفهوم "اليد الخفية" بأنها "الانقلاب الدلالي لليبرالية" (مونكلر/ فيشر ١٩٩٩)، وذلك لأن مشكلة التوتر بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة ما زالت في طور التحديد. فمع سميث يرتبط اليوم إذن نموذج للمجتمع المدني متمركز على الاقتصاد، وهو النموذج الذي ثبت أن مصدره يعود بوضوح إلى حماية الملكية الخاصة لدى لوك. فالدولة يجب عليها أن تخلق ما أمكن الشروط المناسبة للنشاطات الاقتصادية وتحميها، ولكن ينبغي عليها أيضًا أن تترك للاقتصاد الأهلي المنظم ذاتيًا مجالات كبيرة من حرية الحركة والتصرف.

إحدى صيغ الفكر السياسي المهمة، رغم اختلافها، للمجتمع المدني توجد في كتابات مونتسكيو **Montesquieu** (١٦٨٩-١٧٥٥). ففي عمله "روح القوانين" (١٧٤٨) صمم صياغة للمجتمع المدني تقترب بشدة في بعض تفاصيلها من مفهومنا اليوم للمجتمع المدني. رغم أنه لم يكن ديمقراطيًا بل متمسك بالملكية، فإن المفهوم المنتشر اليوم عن المجتمع المدني بوصفه دائرة تتوسط بين الدولة والمواطنين والمواطنات كأفراد يرجع إليه. فمونتسكيو يضع خطًا فاصلاً بين الدولة – أي أن سلطة الحكم السياسية في يد الحاكم المطلق وجهازه البيروقراطي – وبين المجتمع المتمدن (ريدل ١٩٧٥، ص٧٤٦). لا يمكن التفكير في تحديد دائرة المجتمع المدني بأنها في النهاية

غير سياسية وكفى، وكذلك لا يمكن تحديدها مطلقا بأنها اقتصادية وكفى، ومن ثم فقد حددت من قبل مونتسكيو بوصفها دائرة وسيطة ذات معنى سياسي كبير، وينبغي لها أن تمنع الحاكم المطلق من أن يحكم باستبدادية. فالمواطن الفرنسي مونتسكيو يخشى الاتجاهات المركزية للملكية في وطنه، وينظر بإعجاب تجاه إنجلترا، وذلك لأنه يرى أنه قد تم التوصل هناك إلى نظام اجتماعي لا يعتمد على الاستبدادية ولا على الفوضى. نعم لقد فقدت الأرستقراطية هناك دورها المركزي، ولكنها لم تدمر بالكامل، وتقوم بدور الوسيط بين التاج والشعب (إرنبيرج ١٩٩٩، ص١٤٥). أما الملكية الفرنسية فكانت على العكس من ذلك تراقب كل الإمتيازات المحلية للنبلاء بارتياب وتحاول الحد منها. وكان مونتسكيو يتابع هذا التطور باهتمام ويحذر الملك من أخطار حكم "الغوغاء"، ويحذر الشعب من أخطار الاستبدادية الملكية. وفي النهاية رأى مونتسكيو اقتراب عصر ملكية فوضوية يحكم فيها الملك بمفرده، بينما تشارك مجموعات النبلاء الوسيطة في أية ملكية متوازنة في تقرير مصائر البلاد. دون هذه الملكية المتوازنة يقف المحكومون أمام الدولة كأفراد دون حماية – تمامًا كما طالب بذلك هوبز. كان مونتسكيو يريد أن يوفق بين فضائل مواطني الجمهورية الكلاسيكية مع الملكية الفرنسية، وتخدمه في ذلك المؤسسات الوسيطة للمجتمع المدني. ففي وقت تم فيه تهديد هذا الجسد ابتكر مونتسكيو الصيغة الأولى للمجتمع المدني، وهي الصيغة التي دفعت بالمنطقة الوسيطة بين المواطنين والدولة إلى المركز.

ارتبطت إشارة مونتسكيو المناهضة للحكم المطلق لدى **جان جاك روسو Rousseau** (١٧١٢-١٧٧٨) بأفكار جمهورية راديكالية للتشريع الذاتي. وقد عرض روسو لدستور سيادة واستقلالية الشعب في كتابه "العقد الاجتماعي" (١٧٦٢)، وذلك بوصفه فعلاً يحول المنفعة الذاتية للفرد الفاعل إلى مواطن موجه سياسيًا نحو المصلحة العامة. فالفضائل السياسية للمواطنين تضمن التعبير عن إرادة جماعية عامة لا تمثل مجموع كل الإرادات الفردية. ومونتسكيو يصر على أن المشرع ذاته ينبغي أن يخضع للقوانين. ويسير روسو خطوة حاسمة أخرى فيقول "بأن الشعب الخاضع للقوانين لا بد وأن يكون هو نفسه المشرع لهذه القوانين" (روسو ١٩٧٥ [١٧٦٢]، ص٧١). ولكن كيف يمكن تحويل "التجريبي" أي المصلحة الخاصة والإرادة العاجلة للشعب إلى إرادة جماعية عامة؟ هذا هو السؤال المركزي لدى روسو، ولكنه لم يقدم إجابة كافية عنه؛ فروسو لا بد أن يشترط دائمًا الإجماع الأخلاقي للمواطنين للتمكن من شرح هذا الانتقال من المصلحة الشخصية إلى الإرادة

الجماعية. فإذا ما تباعدت المصالح الفردية والإرادة الجماعية المعيارية فإنه ليس من الواضح لدى روسو كيف يمكن رفع هذا التناقض دون ممارسة قمعية. روسو يؤيد من ناحية تاريخ الأفكار مفهومًا ديمقراطيًا جمهوريًا وجذريًا للمجتمع المدني، ولكنه لا يعرف - مثل مونتسكيو - المجال الوسطي بين الدولة والمواطنين. فروسو قد نقل الإرادة المستقلة المسيطرة للحاكم الهوبزي إلى المجتمع. والنتيجة أن المصلحة العامة، أي الإرادة العامة، لا تتضح كيفية تحقيقها دون المؤسسات الوسيطة. هنا أيضًا كما أبرز كثيرون من مفسري روسو يُفتح بابٌ للسقوط في استبدادية ديمقراطية. وكوشلك (١٩٧٣، ص١٣٧) يتحدث، على سبيل المثال - عن مفهوم الإرادة الشعبية بوصفها "ديكتاتورية دائمة". ورغم أن إجابة روسو على الأسئلة التي طرحها تبقى غير مرضية أو غير مقنعة؛ فقد لازمت هذه الأسئلة النظرية السياسية حتى اليوم. ففي كل نظرية ذات توجه جماهيرى يطرح السؤال عن كيفية جمع المصالح الفردية "الخالصة" والإرادة الجماعية. هل ينبغي على الديمقراطيات، هكذا منطوق السؤال الحاسم، أن تتأسس على إرادات المواطنين "التجريبية" أو "العقلانية"؟ (أوفه/بروس ٢٠٠٣، ٩٥ص١). فالمقولة الجمهورية لروسو تحدد متطلبات عليا على المواطنين بأن يطلب منها أن تتوجه تبعًا للمصلحة العامة. هذا بينما يقلل الخط الليبرالي للتفكير السياسي من المتطلبات على الأفراد، وذلك بأن يرى المصلحة العامة أو الإرادة العامة وببساطة بوصفها تجميعاً للميول والأفضليات الفردية.

قبل عدة سنوات (١٩٩١) أظهر فيلسوف علم الاجتماع الكندي **تشارلز تيلور Taylor** أن المرء يمكنه أن يعيد بناء مفهوم المصطلح المدني بوصفه تاريخًا لفرعين في الفكر السياسي؛ أحدهما يعود إلى لوك ويطلق عليه "خط لوك"، والآخر يعود إلى مونتسكيو هو "خط مونتسكيو". وينبغي لتمييزه هذا أن يساعدنا في تنظيم الأدلة والحجج السابقة وعلى بناء وتركيب التالية. فلوك تبعًا لتيلور (١٩٩١، ص٦٥) يمهد الأرض لمفهوم مؤداه أن المجتمع يمثل مجالاً مكونًا بطريقة ما قبل سياسية، وأن له حقوقه الخاصة المستقلة عن السياسة. فالمجتمع (المدني) هو بالدرجة الأولى مجتمع اقتصادي يتمثل في أفعال الإنتاج والتبادل والاستهلاك. وقد رسمت هذه الصورة بعناية ووضوح شديد من قبل سميث. وتيلور يثبت هنا أن الفكرة الثورية الحقيقية في هذا السياق هي تصور أن دائرة الاقتصاد تنظم نفسها وتتبع قوانينها الخاصة؛ فالاقتصاد يحدد المجتمع المدني وهو يحرر نفسه بهذه الطريقة من السياسة. ولكن "خط لوك" يعرف إلى جانب الاقتصاد مكوّناً اجتماعياً مدنياً آخر. فابان

عصر التنوير نشأت بوضوح دائرة العلانية أو دائرة الرأي العام التي تكونت عبر جمعيات المواطنين وعبر انتشار الجرائد والكتب. المجال العام يحرر نفسه من القنوات الرسمية ومن بنيات الدولة والكنائس. ومن هنا فإن العقيدة السياسية "لخط لوك" تقول بأن سياسة استقلالية المجتمع المدني هي عامة ولكنها تحترم المجالات غير المقسمة سياسيًا.

في هذا السياق يمكن وضع المذهب الجذري لتوماس **باينيس Paines** الذي ركز في مؤلفه "حقوق الإنسان" (١٧٩١-١٧٩٢) على أن المجتمع يتقدم على الدولة؛ فالدولة الآن هي شر ضروري تتأسس على جعل السلطة لصالح المجتمع (كين ١٩٨٨، ص٤٥). وكلما نظم المجتمع الأهلي شئونه قلت أهمية الدولة، وأما صاحب السيادة في الدولة والمجتمع فيكون ويبقى المواطن (السابق، ص٤٧). وقد شهدت هذه الفكرة عدة تحولات بعد إعلان الاستقلال الأمريكي، تم ربطها فيما بعد بمفهوم "الأمة" ذوى التأثير الضخم. واليوم لا يكاد يوجد إنسان يمكنه أن يعارض تصور هوية ما قبل سياسية لأحد الشعوب أو أن يعارض حق تقرير المصير لشعب من الشعوب.

يوجد تحول مؤثر وأقرب للتناقض مع "خط لوك" في الصيغة الاستقلالية الجذرية للمجتمع كما مثلت (قارن بما سبق) من قبل روسو. تختفي الدولة في المصلحة العامة المفروضة للمجتمع الذي يبدو وكأنه مستقل عن كل بنية سياسية. وقد قدمت استعادة روسو لما قبل السياسي بهذه الطريقة – وإن كان بشكل شاذ – نموذجًا أوليًا "لديكتاتورية البرولتاريا" في القرن العشرين (تيلور ١٩٩١، ص٧٥).

بالنسبة لمونتسكيو – كما سبق – ليس الحق في مجتمع ما قبل سياسي هو نقطة الانطلاق، وإنما حكومة ملكية ينبغي أن تحدد قانونيًا. مثل هذا التحديد يمكن أن يتيسر فقط إذا ما وجدت الهيئات المستقلة التي يتكفل القانون بحمايتها والدفاع عنها. فالمجتمع المدني في "خط مونتسكيو" محدد من خلال منظومة السياسة الحقيقية وبوصفه حاملاً لسلطة سياسية مستقلة. بالطبع توجد أيضًا أشكال تنظيمية غير سياسية، على سبيل المثال الجمعيات الخاصة، ولكن معناها الديمقراطي النظري لا يقع في أنها تشكل دائرة غير سياسية، وإنما في "أنها تصور أسس تجزئة السلطة وتنويعها داخل النظام السياسي (السابق، ص٧٧). وكما سنرى فيما بعد فإن هذا الخط للتفكير السياسي والاجتماعي المدني سوف يؤخذ بها من قبل توكفيل الذي يعد كما يقول تشارلز تيلور أكبر تلامذة مونتسكيو في القرن التاسع عشر.

يبدو حصر المجتمع المدني في "خط لوك" في الدائرة ما قبل السياسية للاقتصاد - وبكل وضوح - لدى كارل ماركس الذي تعرض لهذه الدائرة "للمجتمع المدني" بوصفها المجتمع الرأسمالي بأعنف النقد؛ حيث لم يعد يرى مكونات مصطلح المجتمع المدني التي لا يمكن إرجاعها إلى طبقتي البورجوازية والرأسمالية. ربما قصد هيجل - على العكس من مفكري بدايات القرن التاسع عشر -إلى الدمج الأشمل تركيبًا "لخطي لوك ومونتسكيو" في مصطلحه "المجتمع الأهلي". ولديه تجد اقتصاديات أصحاب المشروعات المنظمة ذاتيًا مكانًا مثلها في ذلك مثل هيئات الإدارة الذاتية.

كذلك في ألمانيا في منتصف القرن الثامن عشر لم تتم المساواة بين المجتمع المدني أو الأهلي والدولة. في رابطة الماسونيين ، وبصفة خاصة رابطة التنويريين، أخذ بالاصطلاح الجديد للمجتمع المدني أو الأهلي وتمت مناقشته؛ فالماسونية - هكذا يفسرها ليسنج على سبيل المثال - تقاوم "الشر الذي لا يمكن تجنبه للدولة". فالسر الذي تصبو الجمعية لحمايته وتحاول إخفاء أفعاله السياسية هو أنها تريد أن تبني مجالاً معنويًا مضادًا للدولة ولا تستطيع التطفل عليه. كان نقاش إيمانويل كانط **Kant** (١٧٢٤-١٨٠٤) لمصطلح المجتمع الأهلي أو المدني ذا تأثير تاريخي قليل، ولكنه انتقل بوصفه مكونًا في مصطلح هيجل للمجتمع الأهلي. وقد عرّف كانط المجتمع الأهلي في ضوء حقوق إنسان كونية مستقلاً في هذا عن كل الأنظمة المفردة سواء أكانت سياسية أم حقوقية (كوين/ آراتو ١٩٩٢، ص٩٠). كهدف للتطور الإنساني يرى كانط في فلسفته التاريخية مجتمعًا أهليًا كونيًا ينبني على حكم القانون. وقد رفض أيضًا - مصداقًا لروح الثورة الفرنسية - السلطات الوسيطة - كالهيئات والنقابات - وطالب بحلها. ومثل روسو لم يضع كانط كلاً من الحرية والإلزام في وضع تعارض، وإنما استهدف قوة إلزام شرعية تنبثق من الإرادات المتحدة لكل المصالح العامة. فكانط يريد التحدث عن مجتمع أهلي فقط عندما يتوافق مفهوم اجتماعي وتاريخي محددًا مع المقياس المعياري لحقوق الانسان (ريدل ١٩٧٥، ص٧٥٨). وبذلك يقطع كانط مع كل النظم الحقوقية والسلطوية الجزئية الموجودة حتى آنذاك ويضع في مكانها مفهومًا ليبراليًا عن حقوق الإنسان الكونية. فالعقلاني وبالتالي الشرعي بالنسبة لكانط هو فقط القوانين التي تجعل حرية فرد ما تتوافق مع حريات الآخرين، وهذا ما يميز المجتمع الأهلي الذي يحترم حقوق الإنسان.

تتمثل الذروة التركيبية لهذه الحركة الفكرية لحل صيغة الهوية بين الدولة والمجتمع المدني في كتاب **هيجل Hegel** (١٧٧٠-١٨٣١) "أسس فلسفة الحق" (١٨٢١). ويتعلق الأمر في فلسفة هيجل الحقوقية بتوحيد تقاليد العصور العتيقة مع الحريات الفردية الحديثة التي دافع عنها كانط بمثالية، ويبدو فيها بالإضافة إلى ذلك تقييمًا للهيئات الوسيطة يرجع إلى مونتسكيو، كما تتساب فيها تأملات الاقتصاد السياسي الناشئ حديثًا على يد سميث وفيرجسون. ويميز هيجل بين ثلاث درجات "في – ولأجل – الإرادة الحرة"، وهي تتطابق والدرجات الثلاث للحجاج الأخلاقي: (أ) الحق المجرد أو الرسمي الذي يتطابق مع القانون الطبيعي، (ب) دائرة فلسفة الأخلاق (الكانطية)، وأخيرًا (ج) الأخلاق والآداب. وهذه الأخلاق هي شيء مختلف عن العقل العملي الكانطي كما تمثل في الاستعمالات الاجتماعية والتاريخية المحددة وفي المعاهد والهيئات. ويقسم هيجل الأخلاق إلى ثلاثة أقسام تتأسس على ثنائية مزدوجة – ثنائية الإدارة المنزلية الخاصة/ والدولة–المدينة، وثنائية الدولة/ والمجتمع – وهي: الأسرة والمجتمع الأهلي والدولة. وفي فلسفته الحقوقية يعرف هيجل المجتمع الأهلي بوصفه "تفريعًا وظاهرة" (هيجل ١٩٨٦ [١٨٢١]،٣٣، ص٨٧)، ثم يواصل حديثه فيما بعد عما يميز المجتمع الأهلي عن الدولة والأسرة:

> **"المجتمع الأهلي هو الفرق الذي يأتي بين الأسرة والدولة، حتى وإن كان بناء المجتمع الأهلي يأتي بعد نشأة الدولة، وذلك لأنه كتفريقٍ يشترط وجود الدولة أولاً؛ لأنه يجب عليه أن يكون مستقلاً بذاته أمامها" (السابق، ١٨٢، ص٣٣٩).**

ويقسم هيجل مصطلح المجتمع الأهلي إلى ثلاثة مجالات: المجال الاقتصادي "منظومة الاحتياجات" (السابق ، ص١٨٩ وما بعدها)، ومجال "القضاء" (السابق، ص٢٠٩ وما بعدها)، ومجال "الشرطة والهيئات النقابية" (السابق، ص٢٣٠).

وقد فسر كل من كوين وآراتو (١٩٩٢، ص٩٦ وما بعدها) بنية فلسفة هيجل الحقوقية وطريقته الاستدلالية بأنه يوجد تناقض في المجتمع الأهلي بين الأخلاق و"مناهضيها"، وهذا يعني أن المجتمع الأهلي يعرف كلا الأمرين سواء الانحراف والفصل أو الاندماج الاجتماعي كذلك. وهيجل بالمناسبة يرى المجتمع الأهلي بوصفه دائرة يكون فيها الإنسان الاقتصادي هو الشخصية الاجتماعية المسيطرة. والمجتمع الأهلي يوصف من قبل هيجل

وبشكل منتظم ومتكرر بوصفه مجتمع المواطن التجاري، البورجوازي، الذي يتتبع مصالحه الخاصة وميوله واحتياجاته. هذه الدائرة للتداول التجاري الحر مطبوعة بالتناقض والتنافس، ولذا فإن كوين وآراتو يتحدثان عن أنه هنا تكون "مناهضة الأخلاق" في أقوى حالاتها. و"منظومة الاحتياجات" يتم حملها من قبل ثلاثة أركان هي الركن المادي والركن الشكلي والركن العام (السابق، ص ٢٠٢). فإذا ما ترجم المرء هذا النموذج الطبقي إلى لغتنا اليوم فإن هيجل يصف كيف يحمل المجتمع التجاري بشكل بنائي اجتماعي من قبل الزراعيين والمهنيين والحرفيين والتجار والموظفين بوصفهم يمثلون "الركن العام". وكان القصد ألا يكون هناك وجود لطبقة العمال في هذا النموذج، وكان من السهل أن توضع في هذا النموذج، وأن تربط بعدم المساواة التي تنتج عن مجتمع السوق الرأسمالي. وهكذا رأى هيجل الأخطار المرتبطة بالرأسمالية من قبيل عدم المساواة الاجتماعية المتنامية والفقر المتنامي بين الطبقات. .

فقط فيما يخص المجالين التاليين للمجتمع الأهلي، أي القضاء وكل من الشرطة والهيئات النقابية، يأتي دور عناصر الاندماج الاجتماعي. يشمل القضاء كما يفهم هيجل الأمن الحقوقي المتحقق للأشخاص والممتلكات التي تتم حمايتها أمام القوانين العامة والتي يمكن مقاضاتها أمام المحاكم. وكان "للشرطة" لدى هيجل معنى مختلفًا بعض الشيء عن استخدام معاصريه للكلمة، فهو يعني أكثر من منع الجرائم والمحافظة على النظام العام؛ فالكلمة تعني أيضًا التدخلات العامة في الاقتصاد في شكل الضبط والتنظيم أو التحكم في الأسعار، وتعني الرعاية العامة في شكل التعليم والسياسة الاجتماعية وتأسيس التجمعات السكنية. فالأمر كما يبدو يتعلق بالتدخلات الحكومية في الحياة المدنية. أما جوهر مشروعه الاجتماعي التكاملي للمجتمع المدني فيتمثل في الهيئات النقابية التي نتجت حقًا عن نماذج إقطاعية، ولكنها فسرت من قبل هيجل بمعنى آخر حديث، وذلك لأنه يبرز أنها مفتوحة للخروجات والدخولات، وأن العضوية لا ينبغي أن تتأسس على علامة موروثة أو منسوبة إليه وإنما على التطوع. وتمثل الجمعيات والاتحادات الاقتصادية التي يكون فيها أرباب العمل والعمال أعضاء، لدى هيجل مثالاً استعراضيًا للهيئات النقابية ويضاف إلى ذلك أيضًا الهيئات التعليمية والكنائس والمجالس المحلية. وإلى جانب ذلك التكيف الاجتماعي والتربية تحصل الهيئات النقابية على وظيفة سياسية (كوين/ آراتو ١٩٩٢، ص١٠٦ وما بعدها). وتساهم العضوية في الهيئات النقابية في إنشاء قنطرة بين الطبقة البورجوازية

والمواطن، وهذا يعني أن الأمر يتعلق بتحويل المصلحة الخاصة إلى وجهة نظر موجهة بقوة للصالح العام. ويقتضي التجمع في الهيئات النقابية أن يتخلى الأعضاء عن موقفهم الفردي الخالص، وأن يتخذوا وجهة نظر عامة تتخطى المصالح الفردية. وتتميز المصلحة الجماعية النقابية في عموميتها عن المصالح الفردية للأعضاء، ولكن مصالح هذه الهيئات المختلفة فيما يتعلق بالمصلحة العامة للمجتمع كله ما زالت بالطبع مجزأة. رغم أن الهيئات النقابية تخلق لدى أعضائها الموضوعات والتعليمات فإنها توسع وجهات نظرها الفردية لصالح المجموع الكلي. فالهيئات النقابية التي أراد روسو وخلفاؤه الثوريون إلغائها لعبت لدى هيجل – وكذلك لدى مونتسكيو وفيما بعد لدى توكفيل – دورًا مركزيًا بوصفها وسيطًا بين الفرد والدولة. فعجز الفرد المتحلل يمكن أن يواجه من قبل الهيئات النقابية بالضبط كما هو الحال مع الاستبداد التعسفي للبيروقراطية الحكومية. المصالح الفردية للمواطن الاقتصادي "تتطهر" في خطوة أولى عبر العضوية في الهيئات النقابية التي تصب بدورها في ممثلين يشاركون بطريقة استشارية في السلطة التشريعية للدولة (هيجل، فقرة ٣٠٠ وما بعدها). "مما ينظر إليه كعضو وسيط، تقف النقابات الحرفية بين الحكومة من ناحية وبين الشعب المقسم إلى دوائر مخصوصة وأشخاص مفردين من ناحية أخرى" (هيجل ١٩٨٦، فقرة ٣٠٢، ص٤٧١). وعلى هذا المستوى يحصل المواطن غير الرسمي ومباشرة على أهمية سياسية. تبعًا لتصميم نظرية هيجل تبقى أمام المواطنين قناة أخرى مفتوحة للقول السياسي تتمثل في الرأي العام (السابق، فقرة ٣١٦ وما بعدها). وهو لا يفهم المصطلح بطريقة منهجية ويلحقه بالدولة بطريقة مميزة وغريبة. الرأي العام يتم تمثيله على سبيل المثال من قبل الإعلام ويكون مرتبطًا بصورة مباشرة مع المداولة في السلطة التشريعية. وهي تحمل في داخلها لحظات جزئية وأخرى شاملة. ويميل هيجل إلى تقوية العناصر الشمولية.

بالنسبة لهيجل يتكون المجتمع الأهلي ليس فقط من التنافس الاقتصادي والتناقضات، وإنما توجد أيضًا قنوات للتطهر المصلحي وقنوات للمشاركة السياسية. ولكن المصالح المتعارضة تتفكك على مستوى الفعل الحكومي فقط؛ فالمجتمع المدني يمتلك صفة مميزة لا مهرب منها، والتي يمكن ملاحظتها وفهمها في شموليتها على مستوى الدولة فقط. بالنسبة لهيجل فإن البيروقراطية الحكومية هي الضامنة للأخلاقيات، وهذا يعني أنها تنهي الاهتمامات الجزئية والمخاصمات الاجتماعية. ولا بد للفعل الحكومي ممثلاً

في الموظفين من مقاومة أمراض الحداثة (الغنى الفاحش، والفقر، والتطلعات الباذخة، والحسد، والتنافس إلخ.). "فالحالة العامة" ينبغي إذن أن تحل تناقضات النقابات الحرفية الأخرى بواسطة التدخلات الحكومية "الشرطية/ السياسية".

فالمجتمع الأهلي المتميز عن الدولة يحصل لدى هيجل وبالدرجة الأولى على معنى "اجتماعي" أكثر منه "سياسي"؛ فالمواطن المخوصص، الذي لا يضطر إلى العمل، هو لدى هيجل وبصفة خاصة مواطن تجاري، أي بورجوازي. فمن خلال التكتل لأجل الأعمال النقابية تتحول أولاً حسابات المصلحة الشخصية في توافق كبير باتجاه الصالح العام، وثانيًا يدخل إلى اللعبة وبقوة المكون السياسي من خلال ممثلي الهيئات وعبر تكوين الرأي العام. وعلى مستوى الهيئات النقابية والحرفية التي تشارك في التشريعات بشكل استشاري يضطلع المواطن بدور سياسي قوي. وهنا يبدو كل من سميث ومونتسكيو وأرسطو وكأنه يمكن الجمع بينهم. وبالإضافة إلى ذلك تأتي اللحظة "البروسية" – نسبة الى دولة بروسيا آنذاك – لتجاوز الدولة البيروقراطية التي ينبغي أن تكون ضامنًا للصالح العام. ويمكن للمرء أن يفسر هذا النموذج بأن هيجل صمم نموذجًا متصاعدًا لصياغة المصالح والتلفظ بها، وينحي هذا نموذجًا هابطًا للعمل الحكومي الضامن للصالح العام. أما الاتجاه الصاعد فيضم المواطن التجاري والمصالح المتناقضة والهيئات النقابية وممثلي المهن والرأي العام. أما وجهة النظر ا "الهابطة" فتكون" الملك والسلطة التنفيذية والموظفون و"الشرطة" أو التدخلات الحكومية. فالأمر يتعلق لدى هيجل أولاً بإظهار كيف يمكن دمج المواطن في دائرة المجتمع الأهلي في مجال الفعل السياسي، وذلك دون أن يجب الانطلاق من هوية لدولة ومجتمع أهلي. وهو يحاول ثانيًا أن يطور تصورًا عن كيفية التمكن من مقاومة التناقضات الأساسية للطبقة الوسطى التجارية هذا إن لم يتمكن من تجاوزها، وهذا يعني أن الأمر يتعلق بإمكانيات وإكمالات للاندماج المصاغ تبعًا للسوق. ولذا (قارن كذلك كلاين ٢٠٠١، ص٣٠٢) فإن فلسفة هيجل الحقوقية تدور حول أسئلة الاندماج السياسي والاجتماعي. ومن هذه الناحية فإن كوين وآراتو (١٩٩١، ص١١٦) متوافقان على أن هيجل كان أول من

قدم صياغة حديثة ومركبة لنظرية المجتمع المدني بوصفه مكانًا للاندماج الاجتماعي والحرية العامة[1].

مصطلح "المجتمع الأهلي" لم يعد يصف في ألمانيا القرن التاسع عشر الوضع المركب الذي كان هيجل يضعه أمام عينيه، وإنما فقط "منظومة الاحتياجات" للمجتمع الرأسمالي المهني. وبالنسبة لكارل **ماركس Marx** (١٨١٨-١٨٨٣) يصبح المجتمع الأهلي "مجتمع طبقات" أو "مجتمع البرجوازية". والمصطلح يقوم الآن بوظائف جدلية ويحدد المجتمع الأهلي ليس فقط عن الدولة، وإنما أيضًا من المجتمعات "الاشتراكية" و"الشيوعية" المستقبلية (ريدل ١٩٧٥، ص ٧٨٤). ماركس يقصر مصطلح المجتمع الأهلي على المجتمع الحديث المحكوم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من قبل الطبقة الوسطى، وهو يميز بهذا الشكلين الاقتصادي والمجتمعي اللذين يعتمدان على الملكية الخاصة ووسائل الإنتاج. في كتابه "نقد الاقتصاد السياسي" (١٨٥٩) الذي يتجادل فيه مع هيجل، قدم ماركس تصوره بأن الظروف الحياتية المادية تؤثر - بشكل حاسم - في الأوضاع الحكومية والحقوقية، وأظهر أنه يمكن البحث عن تشريح المجتمع الأهلي في الاقتصاد السياسي" (ماركس ١٩٦١ [١٨٥٩]، ص٨). ففكرة عامة الشعب تتراجع لدى ماركس بالكامل خلف التصنيف البنائي الاجتماعي للطبقة الوسطى.

وبالتالي - فإنه ولسنوات طويلة - في ألمانيا - عُزل مصطلح المجتمع الأهلي عن المصطلح الكلاسيكي للمجتمع المدني societas civilis الذي استمر حتى هيجل. "المجتمع الأهلي" يستمر بوصفه مصطلحًا نقديًا وجدليًا ذا أهمية بصفة خاصة في تقاليد النظرية الماركسية (قارن هالترن ١٩٨٥)، وما ارتبط به من معنى ضيق جدًا على مستوى "المجتمع البورجوازي". من يريد

---

[1] لا بد من الإشارة إلى أنه يوجد أيضًا قراءة ليبرالية أخرى للنظرية الهيجلية تقوم وبقوة على مركزية الدولة لدى هيجل. رالف دارندورف (١٩٦٣) على سبيل المثال يحدد هذا الفهم عندما يقول إنه عند هيجل الأسرة والمجتمع المدني (بمثابة النظرية ونقيضها)، وأن هذا التناقض يزول فقط في الدولة؛ ففي الدولة فقط تكتمل الأخلاقية. هذه الطريقة في قراءة هيجل - تبعًا لدارندورف - تمثل بشكل جزئي أساسًا للنظام السياسي الألماني؛ فالدولة ممثلة في الموظفين البروسيين هي التي تملك الكلمة الأخيرة بخصوص المصلحة العامة، وهي التي تفرض بشكل مطلق تصوراتها للسياسة الاجتماعية. هذا التركيب أو المكون يلعب بالتأكيد دورًا لدي هيجل. ولكن دارندورف أغفل أن المجتمع الأهلي لدى هيجل ليس فقط "منظومة الاحتياجات" وإنما أيضًا "تطهرية" وسائطية. (المؤلف).

أن يعرف ما صارت إليه الفكرة التي كانت حتى ماركس، وكذلك في الاصطلاح الألماني تحمل سمات من المجتمع الأهلي أو المجتمع المدني، عليه أن يعمد إلى إعادة تركيب طرق استخدام مصطلح "المجتمع" فيما بين عامي ١٨٥٠ و١٩٨٠ (كوكا ٢٠٠٠، ص١٧ وما بعدها/ نولتا ٢٠٠٠). ففي هذه السنوات تم تمثل مصطلح المجتمع الأهلي إما في "المجتمع" أو في "مجتمع الطبقات الشعبية".

لم يكن الحال بمثل هذه الحدة في دول أخرى، حتى إن المرء إبان بحثه عن التطورات النظرية التالية لمصطلح المجتمع المدني لا بد له أن يلقي نظرة على كل من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وإيطاليا. وذلك لأن المرء لدى تصميم نظرية للمجتمع المتمدن لا بد أن يُعني أيضًا بتقاليد النظرية التي تعود كما رأينا إلى هيجل.

أما المفكر الثاني للقرن التاسع عشر، والذي يعد تجاهلنا له في هذا الملخص أمرًا يستحق العقاب، فهو الفرنسي الكسيس دو **توكفيل Tocqueville** (١٨٠٥-١٨٥٩). نعم يرى توكفيل ذلك منذ وقت طويل بوصفه أحد كلاسيكيي الفلسفة السياسية وعلم السياسة والخطاب حول فهم الذات الأمريكية لنفسها، ولكنه نادرًا ما تتم رؤيته بوصفه أحد كلاسيكيي علم الاجتماع وبوجه خاص في ألمانيا (فارن موللر ٢٠٠٠). ويعد كتابه "حول الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية" بمثابة التحليل الأول الذي تميز بالعمق والاستفاضة للديمقراطية الأمريكية، بل لا مزيد عليه حتى اليوم. وقد ظهر المجلد الأول للكتاب عام ١٨٣٥، وكان الأرستقراطي الفرنسي توكفيل قد عاد من الولايات المتحدة قبل ثلاث سنوات بعد أن كان قد قضى هناك قرابة العام، وقد خصصه لتحليل المجتمع الأمريكي والدولة الأمريكية. وقد أتبع هذا المجلد بمجلد ثان عام ١٨٤٠ طرح فيه السؤال عن النموذج المثالي على الإطلاق للديمقراطية. وقد وجدت في المركز من تحليل توكفيل الاجتماعي العلمي العلاقة بين ثلاثة مفاهيم حديثة صادفها في الولايات المتحدة الأمريكية هي الديمقراطية والمساواة والفردية (موللر ٢٠٠٠). على النقيض من ماركس لم يهتم توكفيل بالتحول إلى الرأسمالية، وإنما بالديمقراطية بوصفها شكل حكومي وحياتي حديث. وتبدو له الولايات المتحدة الأمريكية إبان ذلك بأنها تعكس بشكل دلالي علامات على طريق المستقبل أيضًا بالنسبة للأمم الأوروبية. وقد رأي توكفيل أسس الديمقراطية في "المساواة في الشروط الاجتماعية" التي لها تأثير ضخم مطلق على الحياة

الاجتماعية؛ "فهي تنتج الآراء وتجعل المشاعر تنمو، وتوقظ العادات وتغير كل الأشياء التي لا تفيدها" (توكفيل ١٩٨٥ [١٨٣٥/١٨٤٠]، ص ١٥). المساواة تؤسس للديمقراطية وللفردية. بوجهة النظر هذه بدا توكفيل بوصفه محللاً فيما بين باحثي عصره" (فيلهلم ديلتاي)؛ حيث يربط تاريخ بنائي ذو سمة اجتماعية منطقية مع تحليل نفسي اجتماعي وثقافي لبق. ومثل مونتسكيو ينوه توكفيل أيضًا بأهمية المؤسسات الوسيطة، ولكن ليس بوصفها من قبيل الشروط اللازمة لإحدى الممالك وإنما للديمقراطية. هكذا كان توكفيل مبهورًا بالديمقراطية الأمريكية، ولكنه كان أيضًا متشككًا في استمرار هذه التجربة الديمقراطية لفترة طويلة.

ولكن بادئ ذى بدء فإن تأملات توكفيل حول نشأة وتطور الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية، هي بكل اختصار: "في الولايات المتحدة تخدم القوانين أكثر من الظروف المادية والأعراف أكثر من القوانين في صيانة شئون الدولة الديمقراطية" (السابق، ص١٨٣). وهو يذكر من بين الأوضاع المادية المفيدة للديمقراطية: الأرجاء الواسعة، والكثافة القليلة للسكان، وغياب الطبقة الأرستقراطية، والافتقاد البالغ للحدود وللأعداء الخارجيين. أما القوانين التي يراها مهمة فيفهمها توكفيل برحابة شديدة؛ حيث يفهم تحتها بناء النظام الإداري السياسي. تقسيم السلطة الرأسي بين الحكومة الاتحادية والولايات يفيد على المستوى المحلي في الحفاظ على الديمقراطية، تمامًا مثل التقسيم الأفقي للسلطة بين الرئيس ومجلس الشيوخ والكونجرس (مجلس النواب) والمحكمة العليا، ولكن الأهم فيما يبدو بالنسبة له هو المستوى المحلي للإدارة الذاتية التي تتأسس الديمقراطية على تفاصيلها الصغيرة. وبالنسبة له أيضًا "الأعراف" أهم من "القوانين" وهو يفهمها برحابة كبيرة:

> **"أفهم هنا تعبير الأعراف بالمعنى الذي أعطاه القدماء لكلمة الأدب. فأنا لا أستخدمها فقط بمعناها الأصلي الذي يمكن للمرء أن يسميه مألوفات القلب، وإنما لتسمية التصورات المختلفة التي يمتلكها البشر، والآراء المختلفة الموجودة بينهم، ومجموع الأفكار التي تنبني عليها التقاليد الفكرية" (السابق، ص١٨٣).**

في صياغة لغوية جديدة يبدو أن الأمر يتعلق لدى توكفيل بأن الثقافة السياسية لأمريكا ذات أهمية بالغة لأجل الحفاظ على الديمقراطية. والدين في الولايات المتحدة الأمريكية هو – هكذا لاحظ توكفيل – تعايش يتجاوب مع

الحرية؛ فالتقاليد الدينية والجمهورية للحكم الذاتي والطهرية يوجدان في مركز الأخلاقيات الأمريكية. الحرية السياسية للأمريكيين تقوم فقط على حياة عامة جماعية؛ فإذا ما افتقدت هذه الممارسة العلنية فإن الديمقراطية مهددة بأن تتحول إلى استبدادية، وذلك لأن فردانية المواطنين ستتحول بسرعة إلى مصلحة شخصية أنانية فاقدة للشعور السياسي؛ حيث لا تعود تعتني بالأهمية العلنية. تحت الشروط الديمقراطية الرسمية تزداد – تبعًا لرؤية توكفيل – الاستبدادية في شكل طغيان الأغلبية.

ولكن كيف يمكن الحفاظ على الأخلاقيات الديمقراطية أو كيف يمكن منع استبدادية ديمقراطية؟ هنا تأتي بالنسبة للنقاش حول المجتمع المدني الحجة الأشهر لتوكفيل؛ فالتكتلات الحرة – المؤسسات والجمعيات – هي التي تشيع الحياة في الديمقراطية وتحافظ عليها. وحول هذا يقول توكفيل في الجزء الثاني من كتابه "حول الديمقراطية في أمريكا": "الأمريكيون من كل الأعمار وكل الدرجات والرتب، ومن كل الاتجاهات الروحية ينضمون باستمرار لجمعية ما. [...] في كل مكان، في حين أن المرء يرى في فرنسا الحكومة وفي إنجلترا سيدًا كريمًا في قمة المشروعات الكبرى الجديدة، يجد المرء في الولايات المتحدة بالتأكيد اتحادًا ما" (السابق، ص٢٤٨). تبدو المؤسسات أو الاتحادات بالنسبة لتوكفيل وكأنها توجد في نقطة التقاطع بين "القوانين" و"الأخلاقيات". على الأقل تسمح بتفسيرها بوصفها مؤسسة وممارسة، وأنها تتوسط من ناحية بين الدولة والفرد، ومن ناحية أخرى بين البنية السياسية وثقافة الأخلاقيات. فالاتحادات الاجتماعية الترفيهية تمثل بالنسبة لتوكفيل أساس الديمقراطية الأمريكية؛ فهي بالنسبة له كما الهيئات الوسيطة بالنسبة لمونتسكيو التي ينبغي أن تحمي الملكية من الاستبداد. وبينما الدولة الفرنسية شديدة المركزية في شكلها قبل الثورة وبعدها أيضًا؛ فهي لا تحتمل القوى الوسيطة، ولذا فإن الديمقراطية – كما يقول توكفيل – لم تستطع أن تجد لها موطئ قدم – نجد أن الجماعة الأمريكية تقوم على عدد كبير من الاتحادات السياسية والترفيهية وغير السياسية.

في الجزء الأول من كتابه عرض توكفيل للجمعيات والاتحادات السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية. فإذا ما كان المرء يتبع أهدافًا اجتماعية أو سياسية محددة فإنه ينضم، هكذا توكفيل، إلى إحدى الجمعيات، ويتولى حل المشكلة المطروحة بنفسه أو بأن يمارس تأثيرًا على السياسة. ولكن ليس فقط الفعل السياسي المباشر للمواطنين هو الذي يجعلهم ينضمون

لأجل هذه الأهداف، وإنما لأن الجمعيات الترفيهية "المجردة" التي يوجه عنايته لها في الجزء الثاني من الكتاب، ذات قيمة ديمقراطية عليا. وتوكفيل يريد تتبع أثر التأثير الثقافي للانضمام الطوعي، على "الروح" و"حياة المشاعر" للأمريكيين، وذلك لأنه فيما يبدو فإن الجمعيات الترفيهية الخالصة تشجع الفضيلة و"القدرة الديمقراطية" للمواطنين والمواطنات، طالما أن التفاعل فيما بينهم يعد أمر حاسم : "فقط عبر التأثير المتبادل للبشر على بعضهم البعض تتجدد المشاعر والأفكار، حيث يزداد القلب اتساعًا، وتزدهر روح الإنسان" (السابق، ص٢٥١). فالناس يصبحون من خلال الاتحاد، وعبر الجدال والتحاور مع بعضهم منتزعين من أنانيتهم وتتوثق روابط جديدة بينهم (هوفمان ٢٠٠١، ص٣٠٦). بالضبط تحت الشروط المؤسسة على المساواة والفردية لا بد للبشر أن يتكتلوا، وأن يطوروا "فن الاتحاد"، حتى يفلتوا من الاستبدادية المهددة. فإذا لم يعد الرابط التقليدي لمجتمع ما متيسرًا، أو يجب - كما في الولايات المتحدة الأمريكية - أن يجري إنشاؤه لأول مرة على الإطلاق، يحصل هذا "الفن" على معنى سياسي غير مباشر التأثير ولكنه شديد، ويتم من خلاله توصيل شئ من قبيل روح الجماعة وفضيلة المواطنة (السابق، ص٣٠٨).

تمثل الجمعيات السياسية وكذلك الترفيهية الخالصة بالنسبة لتوكفيل الأساس الحاسم لديمقراطية ما ولتأسيس المجتمع المدني. وتوكفيل يفهم المجتمع المدني بوصفه مستوى وسيطًا أو متوسطًا بين الفرد المفرد والدولة، وهو لا يفسر اقتصاديًا وإنما اجتماعيًا وسياسيًا وينسحب على الديمقراطية بوصفها شكلاً للحكم والحياة، وبالتالي فإن توكفيل يمثل تقاليد نظرية للمجتمع المدني تربط تساؤلات الاندماج الاجتماعي والاندماج السياسي معًا، وتطرح مشكلة القدرة على الحياة بالنسبة لكل من الديمقراطية والمساواة والفردانية، وترى في الأفق أخطار الجمود السياسي والأنانية ومجتمع الكثرة الجماهيرية واستبدادية الغالبية.

٣. جرامشي وديوى وتأسيس السوسيولوجيا

لأنه منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر لم نكاد نعثر على أية أعمال مؤثرة حول نظرية المجتمع المدني، تقودنا النظرية التالية بقفزة واحدة إلى إيطاليا في بدايات القرن العشرين. المنظر الأهم للمجتمع المدني، والذي يقف في تقليد ماركسي ثوري، هو أنطونيو **جرامشي Gramsci** (١٨٩١-١٩٣٧) والذي نشر عمله "دفاتر السجن" بعد عشرة أعوام من وفاته. لقد كان منظرًا ماركسيًا لينينيًا وقائدًا سياسيًا كذلك، وقد قبض عليه لسنوات طويلة من قبل الفاشية الإيطالية بوصفه رئيسًا للحزب الشيوعي الإيطالي. وكان الأول داخل التقاليد الماركسية الذي تعرف على استقلالية البعد الثقافي للأزمات الاجتماعية والسياسية (كيلشوير ١٩٨٧، ص٥٨٨) وقد قاوم بإصرار التقليل من هذا المستوى الثقافي على أساس علاقات وأوضاع اقتصادية محضة. وتمثلت نقطة الانطلاق لتحليلاته السياسية والنظرية في السؤال عن أسباب نجاح الثورة الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وفشلها في الغرب. وعلى ما يبدو لم يتيسر له شرح هذا بأن التطور الاقتصادي للغرب لم ينته بعد إلى التناقض والتأزم اللذين يجب أن يقودا أخيرًا إلى التغلب على الرأسمالية. أكثر من هذا فإن المجتمع الغربي مؤمنٌ ضد الثورات بشكل أفضل مما تصورته الماركسية لفترة طويلة.

ويرجع جرامشي توازن الرأسمالية الغربية إلى أنها ليست اقتصادية فقط، وإنما إلى أنها تمتلك الهيمنة الثقافية أيضًا؛ فالنظام المسيطر حتى الآن يمتلك كما يبدو شرعية قوية ومسيطر ثقافيًا، وهذا يعني أنه قيادي ومهيمن. وسوف يخاض الجدال حول الهيمنة الثقافية بعد جرامشي على أرضية المجتمع المدني. فبينما أمكن مهاجمة نظام الحكم الروسي مباشرة من خلال الثورة، كان الغرب الرأسمالي محاطًا ومحميًا بمؤسسات المجتمع المدني التي تدافع عن الإيديولوجية الرأسمالية وتغرسها في السكان، ومن بين هذه المنظمات يعدد جرامشي على سبيل المثال الكنائس والمدارس والأحزاب والصحافة والجيرة والاتحادات، ويذكر كل المنظمات الوسيطة التي سبق وأن أشار إليها كل من هيجل وتوكفيل.

بالنسبة لجرامشي يمثل هيجل، وبدرجة أقل ماركس، النقطة المرجعية الثقافية لمفهومه عن المجتمع المدني. وخلافًا لماركس نوه في مناقشته لمصطلح المجتمع الأهلي لهيجل ليس "بمنظومة الاحتياجات" وإنما بالهيئات النقابية (كوين/ آراتو ١٩٩٢، ص١٤٢)؛ فهو يلحق الأسرة والهيئات النقابية والثقافة أو الإيديولوجية بالمجتمع المدني، وذلك على خلاف هيجل وماركس حيث يلحقان كل هذا بالاقتصاد، ولكن من غير الواضح في أراء جرامشي المتناقضة جزئيًا، أين يضع الدولة. إذا ما عين المرء مكان المجتمع المدني خارج الدولة، كما يفعل ذلك على سبيل المثال كوين وآراتو (١٩٩٢، ص١٤٥) ينتج عن ذلك نموذج ثلاثي يتكون من الدولة والمجتمع المدني والاقتصاد بوصفها دوائر ثلاث منفصلة عن بعضها البعض؛ فأرضية المجتمع المدني تعد تبعًا لجرامشي موضعاً للسيطرة، وبهذا فقط يمكن للثورة أن تنجح، فكفاح طبقة العمال لابد أن يستغل لاكتساب الهيمنة على المجتمع المدني. وتبعًا لجرامشي يجب على العمال في تنافسهم أن يبنوا لونًا من الهيمنة المضادة للكنيسة وللطبقة الوسطى، وذلك بأن يبنوا منظماتهم الخاصة ويقوونها: الجمعيات العمالية، والأحزاب العمالية، والمؤسسات الفكرية والثقافية التي تحمي قيم الطبقة العاملة وتعمل على نشرها. وقد خص جرامشي المثقفين بدور مهم في صراع الطبقات الثقافي؛ فلا بد لكل طبقة تصارع لأجل الهيمنة المجتمعية من أن تنتج "مثقفيها التنظيميين" (كالشوير ١٩٨٧، ص٥٩٧). هذا الكفاح المضني لأجل السلطة التفسيرية يقدمه جرامشي في صياغة استعارية ذات صبغة عسكرية بضرورة حرب الخنادق. فإسقاط مثل هذه الأوضاع والظروف الطبقية تكون ممكنة فقط عبر "أزمة

مؤسساتية حيوية"، وذلك بأن توضع التصورات الثقافية المحتذاة موضع الشك والتساؤل.

فالمجتمع المدني لدى جرامشي لم يعد مستوى البناء الاقتصادي، كما نجد لدى ماركس، ويتبعه البناء الفوقي - أي كل الأوضاع الإيديولوجية والثقافية ولا تتبعه الظروف المادية. وهذه الظروف لا تحدد الفعل السياسي، وإنما تفسيرات ذلك. هذا التقييم للثقافة والإيديولوجية يظهر إلى أي حد يبتعد جرامشي عن ماركس ولينين، ويفتح من ناحية أخرى الماركسية لتجارب الفرد الحية والمتعارضة" (لومان ٢٠٠١، ص١٢٦).

ولكن يبقى جرامشي من بعض الوجوه ماركسيًا أرثوذكسيًا، ولا يعطي لنظرية المجتمع المدني الديمقراطية الليبرالية المعاصرة له أي سند وجيه؛ فنظريته تتجه اتجاهًا ثوريًا. فتكوين مؤسسات خاصة للطبقة العمالية بهدف اكتساب الهيمنة المضادة هو مجرد أمر مرحلي ذو سمة أداتية؛ فبعد الثورة لن تعود مثل هذه المؤسسات ضرورية، وذلك لأن المجتمع "المنتظم"، ما بعد الثوري، هو مجتمع دون دولة ودون مؤسسات، وسيعتمد بشكل خاص على المقبول من الأخلاقيات. فهدف جرامشي هو الوصول إلى حالة تذوب فيها الدولة داخل المجتمع، وهذا بالطبع يفتح بابًا للشمولية (قارن كلاين ٢٠٠١، ص١١٢ وما بعدها). كان الأفضل لجرامشي لو أنه أعطى المجتمع المدني - والدولة أيضًا - حقًا ذاتيًا في شكل حقوق الإنسان وحقوق المواطن، وحرية تكوين الجمعيات وحرية الرأي. وذلك لأن الاعتراف بالدولة وبالأزمات التي لا يمكن تجنبها للصراعات التي تخاض في المجتمع المدني يمكنها أن تساعد على تجنب القابلية للإغراءات الشمولية، وهذا يعني في الوقت ذاته قطيعة تامة مع التقليد الماركسي الثوري.

ماذا يبقى إذن من مفهوم جرامشي للمجتمع المدني؟ بداية لا يجب الاستهانة بالبعد الإشكالي المتأزم حول سلطة التفسير الثقافي في المجتمعات المدنية الحديثة؛ فالتنبيه إلى هذا يُعد أحد أفضال جرامشي الباقية. وقد أخذت المنظمات غير الحكومية الدولية الحالية التي تعمل لأجل عدالة عالمية ولأجل بنيات توجيه عالمية جديدة بمصطلحات جرامشي؛ فهي ترى نفسها في صراع مع هيمنة ليبرالية عالمية جديدة ينبغي تدميرها. فمطالب جرامشي تهدف أولاً إلى لون من توسيع نظرية ماركس حول العناصر الثقافية، وإلى لون من التحليل لصراع الهيمنة في المجتمع المدني، وهكذا يتمثل موروث آخر باق لجرامشي في مصطلح للمجتمع المدني يخرج العامل الاقتصادي

منه ويصف هذا المجتمع بأنه مجال مستقل للمنظمات غير الحكومية. ورغم أن هذا أخيرًا لم يكن بالأمر المحبب بقوة لجرامشي فإن التاريخ الاستقبالي قد سار في هذا الاتجاه (قارن كين ١٩٩٨، ص١٦ وما بعدها).

فجرامشي يمكن أن يعد داخل إطار نظرية المجتمع المدني بوصفه منظرًا للنضال لأجل الهيمنة الثقافية. أما معني "العلانية" وفكرة أن "الديمقراطية" ليست فقط وسيلة لغرض، وإنما شكل حياتي، فهذا ما يشرحه لنا فيلسوف أمريكي هو البرجماتي جون ديوى **Dewey** (١٨٥٩-١٩٥٢) الذي يعد أهم فلاسفة الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين، ومن يمكن للمرء أن يعده فيلسوف الديمقراطية على الإطلاق. لقد كان جزءًا من التيار النظري الذي وُصف بالبراجماتية، والذي كان في الفترة ما بين ١٨٩٠ وحتى بداية الحرب العالمية الثانية بمثابة القوة الثقافية المؤثرة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو تيار كان ينتمي إليه أيضًا كل من تشارلز سوندرس بيرس ووليم جيمس وجورج هربرت ميد. وقد وقعت تأثيراتهم في فترة انقلابات حادة في مجتمع أمريكا واقتصادها وسياستها: قضايا التمدين والتصنيع، وتكوين طبقة بيروقراطية، واستقبال موجة جديدة من المهاجرين غير البروتستانت مما مهد لنهاية الشفافية والطابع الزراعي لأمريكا. وقد رافقت هذه التطورات جهود إصلاحية سياسية متنوعة تجمعت تحت سقف "الحركة التقدمية". لقد أبرز المؤرخ فريدريش جاجر قبل فترة وجيزة (جاجر ٢٠٠١) أن النماذج الإصلاحية غير المتجانسة للتجديد السياسي والاجتماعي والثقافي يمكن توحيدها وجمعها تحت مفهوم واحد للمجتمع المدني. وإبان ذلك كان للنظرية السياسية والفلسفة الاجتماعية لجون ديوى دور مميز؛ حيث استطاع أن يشرح الحالات الإشكالية لعصره بشكل نظري مناسب ومتماسك. فالأمر يتعلق إذن لدى المثقفين الأمريكيين بضبط جديد للعلاقة بين المصلحة الشخصية – التي تبدو وكأنه يمكن تجاوزها عبر اقتصاد السوق الحر – وبين المصلحة العامة، وكذلك لأجل تنفيذ التدخلات الحكومية الاجتماعية. أما الاندفاعة التخصصية التي انتشرت في الطبقة الوسطى الأمريكية فقد تم من ناحية الترحيب بها في ظل الحماسة الإصلاحية، ولكن تم توجيه النقد لها وبشدة من قبل آخرين – بصفة خاصة من قبل ديوى، وذلك لأن الأمر بالنسبة للإصلاحيين يتعلق بفهم سياسي تعاوني.

كانت فلسفة جون ديوى السياسية مرتكزة على التصور البرجماتي بأن المجابهة العقلية الفردية الخالصة لفاعل ما مع موضوع ما لا تقود إلى معرفة الحقيقة، وإنما بأن يتم البحث عن الحقيقة بشكل تعاوني لأجل التغلب على مشاكل العمل الواقعية (جوس ١٩٨٧، ص٦١٣). وكان ديوى يرى في التواصل غير المحدود للعلماء الذين وهبوا أنفسهم للعمل بشكل تعاوني على طريق البحث عن الحقيقة نموذجًا لحل المشاكل السياسية والاجتماعية. هذا النموذج يوجد كذلك في طيات كتاباته التربوية. وكان ديوى قد أصبح قبل الحرب العالمية الأولى بمثابة التربوي الإصلاحي القائد في الولايات المتحدة الأمريكية (السابق، ص٦١٥). وهو ينتقد مفاهيم التعليم والتعلم الكلاسيكية بأنها لا تناسب مجتمعًا ديمقراطيًا شديد التعقيد، ويرى أن مصطلحي الإنجاز العملي النشط وإعادة التفكير فيه ينبغي أن يمكنا من تعليم مثالي. ولهذا السبب يطالب ديوى ليس فقط بأشكال تعليمية جديدة مثل تدريس المشروعات، وإنما بإصلاحات تذهب بعيدًا جدًا مثل ضرورة أن يحصل التلاميذ خارج الإطار المدرسي على إمكانية الاشتراك بفاعلية في معالجة المشاكل الاجتماعية. ورغم قوة تأثير ديوى على المناقشات الإصلاحية في عصره؛ فإن هذه الأفكار المحددة لم يتم تنفيذها. لقد نسيت وإن بشكل جزئي حتى تم اكتشافها مرة أخرى فقط في السبعينيات. واليوم يشار إليها في الغالب تحت مصطلح Service Learning أي "تعليم خدمي".

طالبة شابة من جامعة إنديانا تذهب مرتين في الأسبوع إلى مدرسة للتعليم الأساسي لتعلم الإنجليزية لأطفال الأسر المهاجرة. عشرة أشخاص من ذوي الدخل المتدني يتعلمون في جامعة ولاية أوهايو القيام بأعمال التصميم والإنشاء. مرة في الأسبوع يقرأ تلاميذ المدارس الأساسية قصصًا لقاطني ملاجئ العجزة في هيبسفيل. طلاب جامعة وسكونسن-باركسيدا ينجزون تقارير تلوث وخطط تطوير لمنطقة صناعية ملوثة. أطفال المهاجرين وعمال البناء المستقبليين وجمعية وسكونسن والعجائز المحتاجين للرعاية لا يجب عليهم أن يدفعوا لمساعديهم ومساعداتهم، وذلك لأن الطلاب والتلاميذ يتطوعون برغبتهم لمساعدة المحتاجين في الجوار. إنهم يقومون بخدمة اجتماعية خيرية.

منذ الثمانينيات شرعت الجامعات والكليات والمدارس الأمريكية وبشكل متزايد فى تشجيع التلاميذ والتلميذات والطلاب

والطالبات على التطوع للأعمال الخيرية. فما يسمى بالأعمال الخيرية الاجتماعية يتوجه إلى المنطقة المجاورة للمدرسة أو للجامعة. شكل فرعي للتعليم الخدمي يدمج العمل التطوعي في الدرس أو في السمينار. وتبتدع الكثير من الكليات والجامعات الأساليب لترغيب الطلاب في مثل هذه الأعمال بأن تعترف بالعمل التطوعي بوصفه إنجازًا تعليميًا. وفي السنوات الأخيرة عرضت ٨٠% من المدارس العليا إمكانيات للعمل التطوعي. وقد عرضت ٤٦% منها برامج للتعليم الخدمي. ويتطوع أكثر من ٥٠% من الطلاب في الكليات والجامعات الأمريكية للعمل برغبتهم. أما التأثير المأمول لهذه البرامج فيتمثل في بناء الاختصاصات الاجتماعية وممارسة العمل الأهلي. وقد أكدت التقارير البحثية هذه التوقعات؛ ففي الغالب يعمل الطلاب والتلاميذ فيما بعد باستمرار كمتطوعين، ويكونون فاعلين سياسيًا أكثر من التلاميذ والطلاب غير الناشطين. فهم ينمون وعيهم للمشاكل الاجتماعية لأسباب ليس أخرها أنهم يبنون علاقات شخصية وثيقة مع الناس المشاركين في الجمعية الخيرية. فالجمعيات لا تستفيد وحدها من "التعليم الخدمي" وإنما التلاميذ والطلاب أيضًا، بل تتكاثر القرائن على أن "التعليم الخدمي" يحسن جهود التعلم إذا ما كان التطبيق وثيق الصلة بالمنهج الدراسي.

في هذه الأثناء أنشأت جامعات كثيرة ما يسمى بمركز التعاون مع البلدية. تعطي هذه "المراكز الخدمية" للمتعلمين النصيحة حول كيفية إدماج "التعليم الخدمي" في الفصل الدراسي، ويخبرون الشركاء في الجوار (البلدية)، ويعرفون الطلاب بالبرامج، وينسقون بين النشاطات المتنوعة. يضاف إلى ذلك أن برامج "التعليم الخدمي" يتم تشجيعها من قبل الحكومة الفيدرالية، ولذا فإن الكثير من الجامعات الأمريكية تستغل الفرصة وتوجه التعليم والبحث – بالنظر إلى الجوار – نحو الجانب التطبيقي، وهي تنشئ بمأسسة العمل التطوعي أساسًا قويًا للوعي الاجتماعي العام، وتتحمل بوصفها قوى مجتمع-مدنية مسئوليتها في رعاية المجتمع".

لمزيد من المعلومات:

(www.verantwortung-lernen.de)

و(www.servicelerning.org/adloff 2001).

يمثل التركيز على ما هو اجتماعي أساسًا لنظرية ديوى عن الديمقراطية والمجتمع المدني، وهي النظرية التي طورها في صيغة ناضجة في كتابه "الرأي العام ومشاكله" (٢٠٠١ [١٩٢٧]). وهو يرد بهذا الكتاب على كتابي فالتر ليبمان بعنوان "Public Opinion" (١٩٢٢) وعنوان " The Phantom Public" (١٩٢٥)، وهما الكتابان اللذان قدم فيهما ليبمان نظرية أنه في ديمقراطية ما ينبغي أن يكون التأثير الأكبر للنخبة والخبراء. وديوى لا ينطلق في نظريته للديمقراطية من الدولة وإنما من الناشطين وأفعالهم؛ فالدولة تمثل مجالاً تتبادل فيه القوى التأثيرات وتحل المشاكل جماعيًا (هونيث ٢٠٠٠، ص٣٠٠). وإبان ذلك فإن العلانية هي الوسيلة للبحث الجماعي والديمقراطي عن حلول للمشاكل (ديوى ٢٠٠١، فصل ١). فإذا لم يكن للفعل المشترك لأثنين أو أكثر من الفاعلين أية تأثيرات على ثالث يمكن أن ينظر لهذا التبادل بوصفه شيئًا خاصًا. فإذا ما تم عبر التبادل إيذاء ثالث غير مشارك، ينشأ – من خلال وجهة نظر هذا الثالث – ضرورة لممارسة تأثير على هذا التبادل وربما محاولة وقفه. وفي هذه الحالة يبدأ العلن أو الرأي العام بالنسبة لديوى؛ فهو يتكون من مواطنين ومواطنات توصلوا نتيجة معايشتهم لحيرة جماعية لاستنتاج مؤداه أنه يجب التحكم في التأثيرات المتبادلة المشكوك فيها. فالأمر يتعلق إذن بتواصل كل هؤلاء المصابين من نتائج الفعل المعينة بهدف أن ينتبه إليها، وأن تفسر وتقيم وتراعى لدى إعداد الأعمال المستقبلية" (جوس ١٩٨٧، ص٦١٦). عن هذا التفسير للنتائج الجمعية وهذه الإدارة الذاتية تأتي الدولة أخيرًا بوصفها شكل مشاركة ثانوي تسعى بمساعدتها فصائل من الرأي العام لحل المشاكل الممتدة لتنظيم الفعل الاجتماعي. والمرء يلاحظ المعنى الكبير الذي يأخذه مصطلح الرأي العام في مبنى نظرية ديوى؛ فهو يهدف إلى إدارة ذاتية تواصلية جماعية بوصفها مبدأ للنظام الاجتماعي (السابق، ص٦١٧). هذا النموذج للرأي العام يكون بالنسبة لديوى للدفاع عن الحياة الاجتماعية ضد النزعات البيروقراطية والتخصصية؛ لذا فإن الأمر يحتاج كبنية تحتية إلى إعادة إحياء وتقوية حياة الجماعة وإلى ترابط وتكتل الجماعات الأمريكية الصغيرة لتكوين المجتمع الكبير (ديوى ٢٠٠١، فصل٥). فالشكل الحالي لتكوين المجتمع ينبغي أن يتحول باتجاه جماعة أكبر تشمل الأمة كلها. والأمر يحتاج إلى إعادة إحياء الرأي العام الديمقراطي الذي ينبغي أن تناقش فيه المشاكل الاجتماعية للولايات المتحدة ويبحث لها عن حل، وإلى التجذر في مشاركة ما قبل سياسية للمواطنين والمواطنات (هونيث ٢٠٠٠، ص٣٠٣). فالوعي والتجربة بأن يكون المرء

جزءًا من جماعة اجتماعية كبيرة، وأن يختار اقتسام العمل مع كل أعضاء الجماعة، ينبغي أن يقدم الشروط ما قبل السياسية للمشاركة في المسيرة الجماعية لمعالجة القضايا ، وأن تسمح إبان ذلك بوضع روح الجماعة أمام المصلحة الشخصية. الاندماج الاجتماعي، وتقسيم منصف للثروات، والشعور بالقدرة على تقديم مساهمة قيمة لأجل الجماعة هي الشروط الاجتماعية لتعميق المشاركة السياسية. أما جوهر الديمقراطية بالنسبة لديوى – ليس الحوار بوصفه هذا كما هو الحال فيما بعد لدى كل من آرندت وهابرماس – فهو حل المشاكل بطريقة اتصالية، والتقدير الجمعي للنتائج ذات التوجه التطبيقي.

يمكن لطريقة ديوى في الكلام عن الجماعة الكبرى أن تصيبنا اليوم بالارتباك والحيرة، وذلك لأنه يمكن أن يفهم مجتمع حديث بحجم الولايات المتحدة الأمريكية بوصفه جماعة؟ ألا يرتبط هذا بنوع من النكوص يعارض حرية الفرد وفرديته؟ بالضبط في ألمانيا في الوقت الذي نشر فيه ديوى كتابه عن "الرأي العام ومشاكله" (١٩٢٧)، كان مصطلح الجماعة الوطنية على كل الألسنة، وكان يعبر عن الأمل في تجاوز مجتمع منقسم، وفي جماعة مترابطة، وفي اندماج نزيه ووجداني على مستوى راق (نولتا ٢٠٠٠، ص١٦٥). وعمومًا فإن مصطلح "الجماعة" في عشرينيات القرن العشرين قد جرى إظهاره في ألمانيا بمظهر مثالي، وقد شهد كتاب عالم الاجتماع فرديناند **تونيس Tönnies** (١٨٥٥-١٩٣٦) عن "الجماعة والمجتمع" الذي صدر للمرة الأولى عام ١٨٨٧ تلقيه الفعلي في هذه السنوات. وبعد ذلك بقليل ارتقى مصطلح "الجماعة الوطنية" حتى أصبح بمثابة المقولة الموجهة للاشتراكية القومية (النازية الألمانية) بينما كان يعبر في السنوات السابقة عن أمل عام لتجاوز مجتمع متفتت. فتونيس قصد – وإن بطريقة مختصرة – مثل هذا الاستخدام الاصطلاحي بمصطلحيه الاجتماعيين الأساسيين "الجماعة" و"المجتمع"، ويحدد بهما العلاقات الاجتماعية التي تنمو بطريقة طبيعية ويرتبط فيها الأعضاء على أساس المنفعة الشخصية، وذلك في مقابل العلاقات التي تنشأ بطريقة عقلانية مقصودة ويدخل في ذلك العلاقات الاجتماعية المنظمة بطريقة فردية. على الطريق من العصور الوسطى إلى العصر الحديث أنجز، مصداقًا لتونيس، التحول من الجماعة إلى المجتمع (فارن بيكل ١٩٨٧). فالأولى تبدو لتونيس وكأنها قد ولت دون رجعة، وهو يأمل تحت شروط "المجتمع" في تقوية مبادئ التعاون (السابق، ص١٤٣).

في الولايات المتحدة الأمريكية يحمل مصطلح الجماعة معنى آخر مختلفاً عما في ألمانيا (قارن جوس ١٩٩٣). وهو يعني بالنسبة للأمريكيين تقريبًا الروابط غير الفردية وطرق الفعل غير الذرائعية، ولكنهم لا يربطونه بمشاعر سلبية مناهضة للديمقراطية أو للحداثة (السابق، ص٥١). رغم أن المرء في أوروبا يشكو من فقد الجماعة وصعود المجتمع؛ فإن الفهم الأمريكي يتأسس على نموذج مخطط ذى ثلاث حقب؛ فبعد خسارة السمة الجماعية فإنه وبلا شك يؤخذ في الحسبان نشأة جماعات اختيارية جديدة. وتبعًا لوجهة النظر هذه فإن المجتمع الحديث يعيد استنساخ نفسه باستمرار سواء ميله لتكوين المجتمع أو لتكوين الجماعة ويتم إدماج هذا اجتماعيًا بمساعدة تكتلات المجتمع المدني.

بالإضافة إلى ذلك يوجد لدى ديوى فكرة أن الوعي بتحقيق هدف جماعي بالتعاون مع كل أعضاء المجتمع الآخرين لا بد أن يعتمد على تقسيم عادل ومنصف للعمل. الوعي بالتعاون الاجتماعي يتأتى فقط إذا ما علم كل أعضاء المجتمع بأنهم يساهمون بتقديم مساهمة للمجتمع ككل، وأن الآخرين يفعلون هذا أيضًا، وأن المرء ينال لأجل هذا شكلاً من أشكال الاعتراف. فالترابط الاجتماعي يتأسس إذن على أن كل أعضاء المجتمع يقدمون مساهماتهم بطريقة تعاونية لأجل إعادة الإنتاج الاجتماعية ولأجل أن يعترف بهذا بشكل متبادل. وقد تم توصيف هذه الآلية لتكوين الاندماج الاجتماعي بوصفها شرطًا لتقوية المشاركة السياسية وتحليلها باستفاضة قبل ديوى، وذلك من قبل دوركايم مؤسس علم الاجتماع الفرنسي (أكسل هونيث ٢٠٠٠، ص٣٠٣).

لقد تتبع إميل دوركايم **Durkheim** (١٨٥٨-١٩١٧) طوال حياته مشروعين كبيرين، حاول في الأول منهما أن يطور مصطلحًا اجتماعيًا يمكن فصله بوضوح عن مصطلحات علم النفس. وأهتم في الثاني بالسؤال عن كيف يتم التماسك الاجتماعي للحداثة المتحللة تحت شروط كل العلاقات الاجتماعية المعتادة وكيف تكوّن أخلاقًا جديدة ممكنة (جوس ١٩٩٢، ص٧٧). في كتابه "حول تقسيم العمل الاجتماعي" (١٩٨٨ [١٨٩٣]) يتعلق الأمر لدى دوركايم بالسؤال حول الكيفية التي ستبدو بها أخلاق جديدة للتعاون وكيف ستختبر، وحول إذا ما كان تقسيم العمل الحديث يمكن أن ينتج شكلاً جديدًا للتضامن الاجتماعي (قارن موللر/ شميد ١٩٨٨)؛ فالمجتمعات المبكرة تتميز بالنسبة لدوركايم بتضامن آلي يعتمد على نظام قيم وقوانين

جماعية وعلى ضمير جمعي. وهو يسمى الشكل الجديد للتضامن تحت ظروف تقسيم العمل بأنه تضامن عضوي. وهنا لا تختفي الفردية في وعي أخلاقي جماعي، وإنما تعمل بطريقة عملية وتعتمد على بعضها البعض مثل أعضاء الكائن الحي. وينتج هذا التضامن العضوي بواسطة شبكة من التعالقات المتبادلة للتأثير، والتي تعتمد بدورها على منظمات المجتمع التي تتوزع العمل. فالتعاون الاجتماعي ينتج شكله الخاص من الأخلاقيات (دوركايم ١٩٨٨، ص٣٩٤) التي لا تعتمد على التنسيق المتبادل للمصالح الشخصية. هنا يبتعد دوركايم بوضوح عن النظريات الليبرالية الاقتصادية والنظريات المنفعية. دولة قوية ما ليس بالضرورة أن تقام على هذا الشكل الجديد للتضامن. الشكل العضوي للتضامن ينشأ ذاتيًا بطريقة تلقائية ويصبح عادة راسخة يجري صقلها؛ "فهو [التبادل الدوري] ينظم نفسه ذاتيًا ويوطد لنفسه مع الوقت بشكل تام" (السابق، ص٤٣٧). التعاون نفسه، تبعاته المتبادلة ومقتضياته تصبح بالنسبة لدوركايم عادة تثبت نفسها لتصبح قاعدة معيارية يعترف بها بدورها من قبل المشاركين. إذن فإن تأمل الاعتمادات المتبادلة التأثير وعلاقات التبادل هو ما ينتج الشكل الجديد للتضامن. فدوركايم لا يغرس الأخلاق الجديدة في الوعي الجمعي لأفق مشترك للقيم المقسمة، وإنما في معيار التعاكس، أي التبادل.

رغم ذلك يرينا "تقسيم العمل" لدوركايم انحرافًا فرديًا يغفل بنية مجموعات وطبقات المجتمعات الحديثة (موللر/ شميد ١٩٨٨، ص٥١٧). وتتم التعمية على القوى الجمعية (على سبيل المثال المنظمات). بهذه الطريقة يصبح من غير الواضح كيف يندمج الفرد في مسيرة التبعيات المتغيرة ويعترف بمعيار التبادل. لهذا السبب كتب دوركايم للطبعة الثانية من كتابه كلمة افتتاحية تشير إلى الدور المميز الخاص لمجموعات الوظيفة التي تمثل مستوى وسيطاً بين الدولة والفرد. بداية يوجد اندماج للفرد في مجموعات الوظيفة، ولهذا توجد هذه في علاقة تبعية متبادلة واعتراف متبادل مع بعضهم البعض. هذا الاقتراح الذي يذكرنا وبقوة بمونتسكيو يميز صورة المجتمع المدني، ويسميه دوركايم "المجتمع السياسي" ويكون على أساس من الاتحاد التعاوني، "المساواة في الفرص، والتنقيح الذاتي الفردي، والتبادل المنصف (السابق، ص٥١٨). بهذه الطريقة يدفع دوركايم الجمعيات الوسيطة إلى مركز تحليله لأخلاق اندماجية اجتماعية أو تضامن بالشروط الحديثة.

بينما كان دوركايم ما زال يرى في الحداثة فرصة لشكل جديد للتضامن الاجتماعي على أساس من تقسيم العمل والتعاون كان علماء اجتماع أوروبيين آخرين متشائمين حقيقة، على سبيل المثال ماكس فيبر **Weber** (١٨٦٤-١٩٢٠) أحد مؤسسي علم الاجتماع في ألمانيا؛ فأعمال ماكس فيبر يمكن أن يشار إليها هنا فقط، وذلك بسبب شمول وتعقيد أبحاثه حول الأصناف الاجتماعية الأساسية، وحول نشأة المجتمع الحديث. خلال رحلة قام بها عام ١٩٠٤ تعرف فيبر على الولايات المتحدة الأمريكية، ووصل بالضبط مثل ديوى لاستنتاج أن الديمقراطية الأمريكية ناجحة بشكل لا شبيه له. وهما يتفقان كذلك على أسباب هذا النجاح؛ فكما أبرز جيمس كلوبنبرج (٢٠٠٠، ص٦٠ وما بعدها): الولايات المتحدة الأمريكية لم تمتلك ماضيًا إقطاعيًا، بل تمتلك أرضًا حرة وحدودًا آمنة، ومشاركة كل التكتلات القائمة على المساواة – الجمعيات – في تشجيع القيم الديمقراطية ومؤسساتها. بالطباع كان فيبر عارفًا أيضًا بالعدد الكبير للجمعيات في ألمانيا، ولكنها كانت في رأيه أسيرة وبشدة للتراث السلطوي. وكان فيبر متشائمًا أيضًا فيما يخص مستقبل الديمقراطية الأمريكية، وذلك لأنه رأى مشكلة لا تحل بين المنطق المقتحم للذرائعية والعقلانية والعلمية والبيروقراطية من ناحية وبين مبادئ ديمقراطية الجماهير من ناحية أخرى. كذلك تقترب أمريكا من التحول إلى بيروقراطية قوية للحياة الاجتماعية (السابق، ص٦١)، لقد كان متأكدًا من هذا. أما ديوى فكان كما رأينا مختلفًا تمامًا فيما يتعلق بهذه النقطة؛ فمثلما العلم يكون عقلانيًا ودافعًا للتقدم إذا ما قام المرء باختبار الفرضيات الجماعية ومناقشتها ثم رفضها أو تقبلها، كذلك تعتمد الديمقراطية أيضًا على مبدأ التعاون الجماعي. ومن ثم فإنه لم ير مشكلة بين العقلانية والديمقراطية بمعنى المشاركة والتواصل. أما فيبر فكان على العكس، وهو يقدم بذلك الموقف السياسي في ألمانيا، حيث عارض فكرة أن المستقبل للديمقراطية. ففي نظريته التي تصف التطور نحو المجتمع الحديث الذي وصفه بأنه مسيرة للعقلنة، يساوي "البرقرطة" مع المسيرة الأساسية للعلمنة، وينكر الإمكانية التي تقول بأن الديمقراطية في حالة تسمح لها بالتحكم في البيروقراطية (السابق، ص٦٤). فهو يرى البيروقراطية تتقدم ولا يمكن إيقاف زحفها، ونتيجة لذلك يصبح استقلال الفرد مهددًا وستبنى "دارًا للسمع والطاعة". من خلفية هذا التطور إلى بيروقراطية خانقة مقننة لكل شيء يرى فيبر أن بناء ثقل مقابل شيء حتمي. وهذا ما رأى أنه يتأسس على قائد كاريزمي بدرجة أكبر من تأسسه على مبادئ الديمقراطية التي تقود بصفة خاصة إلى تحول السياسة لانفعال

(فيبر ١٩٧٢، ص٨٦٨). فقائد شديد الكاريزمية تم اختياره في "ديمقراطية قيادية استفتائية"، ينبغي له أن يمنع نتائج الجمود الاجتماعي من خلال البيروقراطية – صيغة نجدها غريبة في ضوء علمنا التاريخي الحالي.

سيكون من الجدير القيام بدراسة خاصة لتتبع العلاقات بين الارتياب الديمقراطي وعزل مصطلح المجتمع المدني أو الأهلي ورواج الفصل بين الدولة والمجتمع في علم الاجتماع – خاصة في علم الاجتماع الألماني – المبكر. وهذا ما لا يمكن استيفاؤه في هذا السياق، ولكن نذكر فقط بعض الشيء حول هذا. فقد انتقد علم الاجتماع الألماني بشدة وبطريقة اصطلاحية تأسيسية ما لم يعلل في المناقشات حول المجتمع المدني – وبصفة خاصة في التراث الأمريكي حول الجماعة والمجتمع المدني – وإنما يجري نقله وكأنه أمر بدهي (جاجر ٢٠٠١، ص٣٠٠ وما بعدها). فمن ناحية تفككت الأصرة بين الجماعة والمجتمع (تونيس) أو عقلانية القيمة والغرض (فيبر)، ومن ناحية أخرى تمت مراقبة الدولة والمجتمع المفصولين بحدة، وكانت النتيجة أن المجتمع يمكن ملاحظته بوصفه علاقة بين الأفراد الذين يحسبون لهدف، والذين يمكن أن يقفوا في مواجهة دولة بيروقراطية جبارة. وكما رأينا فإن ديوى لا يشارك هذه المعارضات، وإنما يرى إمكانية بث هذه العناصر في الاتحادات المجتمع–مدنية وفي تجمعات الرأي العام الديمقراطي. فالاندماج في هذا النموذج لا يتم إنشاؤه بالعنف الحكومي ولا بالجماعات الأسطورية قبل الحداثية. على العكس من ذلك تراجع المجتمع المدني أو الأهلي في ألمانيا إلى دائرة تتبع المنافع الشخصية، وإلى "منظومة الاحتياجات" المجردة، ولم يعد يفكر فيه بوصفه دائرة مكونة سياسيًا وتوصيليًا.

وقد عبر المؤرخ باول نولتا (نولتا ٢٠٠٠، ص٢٦ وما بعدها) بدقة عن هذا بأن ذكر ثلاث علامات بنيوية حقيقية بالنسبة لعلم الاجتماع الألماني المبكر هي: **أولاً** ركز الإدراك السوسيولوجي للمجتمع منذ القرن التاسع عشر على النماذج التفسيرية السسيولوجية–الاقتصادية، وتحت تأثير الثورة الصناعية وتكوين الطبقات تعلق الأمر بصفة خاصة بفهم الطبقات والطوائف المتأثرة اقتصاديًا، وكذلك بفهم تجزئة المجتمع المرتبطة بذلك. **ثانيًا** "يتمثل مبدأ ومشكلة الوصف الذاتي للمجتمع في ألمانيا في صعوبة فهم النظام الاجتماعي بوصفه وحدة وتنوعاً، وبوصفه في الوقت نفسه مندمجًا ومتعدد الأقطاب" (السابق، ص٢٦). يسير البحث عن وحدة جماعية وتجانس مشترك بالتوازي مع التوترات المفهومة في البنية الاجتماعية الألمانية؛ حيث يبدو

للمرء أن عليه الاختيار بين الدولة والمجتمع، وبين الدولة والشعب، وبين المجتمع والجماعة. وبهذا تتعلق **ثالثًا** المشكلة الخاصة بالتواصل المشترك بين الدولة والمجتمع. هنا يفتقد مفهوم للمجتمع مدنيًا كان أم سياسيًا، والذي لا يقف أعضاؤه وهم غير مسيسين مقابل الدولة، وإنما يكونون الجماعة السياسية. فطريقة الملاحظة السسيولوجية-الاقتصادية ترجح مقارنة بالتحليلات التي يمكنها أن تبرز السمة السياسية للمجتمع.

٤. بارسونز وشيلز: الاندماج والتعاهد القيمي

تالكوت بارسونز **Parsons** (١٩٠٢-١٩٧٩) هو أحد أهم علماء الاجتماع وأوسعهم تأثيرًا في القرن العشرين، وقد طور نظرية اجتماعية شاملة ومناهضة للمنفعة، ونادت باستيعاب تراث علم الاجتماع الكلاسيكي داخلها. وعلى وجه الإجمال تقسم تصميمات تالكوت بارسونز النسقية حول نظرية المجتمع إلى ثلاث مراحل: بداية قام بتطوير نظرية الفعل الإرادي التي تقول بأن النسق الاجتماعي ينشأ فقط في عنصر الاندماج الاجتماعي مع التوجهات القيمية المشتركة. بهذا وصلت مرحلة الوظيفية البنيوية والتي تبعتها مرحلة الوظيفية النسقية وهي موضع اهتمامنا هنا. وتتأسس الوظيفية النسقية على نموذج له أربع وظائف وضعها بارسونز لأجل التمييز التحليلي بين أنساق أنظمة الفعل. هي: التكيف (Adaption)، والاستهداف (Goal-attainment)، والاندماج (Integration)، والحفاظ على نموذج البنية الكامنة (Latent pattern maintenance). أي ما يسمى بنموذج (A-G-I-L). النسق الاجتماعي – "المجتمع" في مألوفنا – هو نسق تحتي فرعي داخل نسق الفعل العام، ويبني في داخله بدوره أنساقاً فرعية تحتية هي: النسق الاقتصادي(A)، والنسق السياسي(G)، والجماعة الاجتماعية (I)، والنسق الائتماني (L).

فيما يلي ينبغي للجماعة الاجتماعية، والتي يمكن للمرء أن يسميها نسق المجتمع المدني أن تكون في المقدمة. الجماعة الاجتماعية تقوم بوظيفة اندماج المجتمع، حول المعايير واندماج الأفراد والمجموعات في المجتمع. ويعود بارسونز إلى تفريق تونيس بين الجماعة والمجتمع ويرى الجماعة الاجتماعية بوصفها نسقاً فرعياً يحتوي على مكونات جماعية نمت تاريخيًا، وتحتوي أيضًا على لحظات مسالمة للاتحاد الطوعي للأفراد. بالنسبة لبارسونز يتمثل الجهد الحقيقي للجماعة الاجتماعية في أنها تحرر ولاء أعضاء المجتمع من قيود الروابط الجزئية فقط وتطول العلاقات الاجتماعية العليا كلها (مونش ٢٠٠٢، ص٤٤٦). وهو يشبه في هذا مفهوم "الجماعة الكبرى" لدى ديوى. يتمثل سبب هذا التغيير الأساسي في الانتشار المتضاعف لثلاث مرات للحقوق، طالما أن بارسونز (١٩٨٥) يتصرف أو يتوجه تبعًا للنموذج الشهير لمارشال: في سياق فرض المجتمع الحديث فرضت قوانين الدفاع المدنية نفسها في مقابل الدولة وقوانين المشاركة السياسية، وكذلك قوانين المشاركة الاجتماعية.

يتمثل مبدأ تنظيم الجماعة الاجتماعية في الاتحاد (والمشاركة). وهو يتميز عبر ثلاث علامات (السابق، ص٣٧ وما بعدها): تتمثل في أن الاتحادات تعتمد على مبدأ المساواة بين الأفراد، والتي تجد تعبيرها الأهم في الحقوق الثلاثة التي سبق ذكرها. وإن مبدأ التطوع مبدئي، فالناس تقرر بنفسها إذا ما كانت ستنضم إلى إحدى الجمعيات أو أن تنسحب منها. أما العلامة الثالثة والأخيرة فهي ذكاء القرار من خلال النقاش وأخذ الرأي. وعبر هذا تتميز الولايات المتحدة الأمريكية بالنسبة لبارسونز بأنها تجعل لمبدأ الاتحاد قيمة كبرى، وأنها ابتكرت بالنسبة لبارسونز مجتمعًا مدنيًا متميزاً، يحدد كل من البيروقراطية والسوق كذلك ويندمج في المجتمع الأمريكي؛ لأن بارسونز يعطي الولايات المتحدة الأمريكية هذه الوظيفة النموذجية ولا يدرك الهيمنة الموازية لمبدأ السوق، يتحدث كل من كوين وآراتو (١٩٩٢، ص١٤٢) في تفسيرهما لبارسونز عن لون من الدفاع عن المجتمع المدني الأمريكي، ولكن الأمر الحاسم هنا أنه لن يكون واضحًا تمامًا كيف أن الأنساق التحليلية المكتسبة تتعلق مع التطورات ودوائر الفعل الاجتماعي التجريبي.

في الوقت نفسه، وبالتوازي مع مشروع بارسونز، اهتم علم الاجتماع الأمريكي بالانتقال من المجتمعات التقليدية إلى الحديثة وذلك في مقارنة دولية

تاريخية. وقد طرحت نظرية التحديث التي أسست في الولايات المتحدة الأمريكية في منتصف خمسينيات القرن العشرين (قارن كنوبل ٢٠٠١) السؤال عما إذا كان الانتقال الناجح إلى الديمقراطية لا يتطلب أيضًا غرس سياسة ثقافية محددة في السكان. لقد استنتج كل من جبرائيل الموند وسيندي فيبرا (١٩٦٣) في دراسة مقارنة أن الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا العظمى تظهر ثقافة ديمقراطية أكبر مما لدى ألمانيا والمكسيك وإيطاليا. "الثقافة المدنية" تقوم بدور الوسيط بين النخبة وعامة السكان، وتتميز بصفة خاصة من خلال مستوى محدد من المشاركة؛ فالناس يهتمون بالسياسة وهم أعضاء في الجمعيات الاجتماعية والسياسية ولديهم شعور بإمكانية التأثير نوعًا ما. ولكن، هكذا يؤكد كل من الموند وفيبرا، ينبغي تلطيف هذه السمات أو العلامات الفارقة عبر نماذج للتصور أكثر تقليدية وسلبية. وتبعًا لوجهة النظر هذه فإن الديمقراطية تستلزم أيضًا الجمود وعدم المشاركة. وخلف هذا يوجد تصور كان منتشرًا آنذاك في نظرية العلوم السياسية حول تعدد الأقطاب التي استنتجت من رؤية الشمولية السوفيتية ومؤداها أن الكثير من السياسة يمثل خطرًا. بدلاً من ذلك تمت ملاحظة جماعات المصالح المتعددة بتفاؤل حول مدى إمكانية تجاوز الانقسام الطبقي وتهدئة "الشهوات السياسية" وحزم مصالح الأفراد في مقابل النظام السياسي و"تجميعها".

عالم الاجتماع إدوارد **شيلز Shils** (١٩١٠-١٩٩٥) الذي عمل في سنواته المبكرة مع تالكوت بارسونز ولكنه ابتكر نظرية مستقلة للمجتمع، ألف قرب نهاية حياته عدة مقالات اهتمت مباشرة بالمجتمع المدني وإمكانية التمدين (شيلز ١٩٩٧). وقد جمع شيلز بين تصور دوركايم في مرحلته الأخيرة الذي يقول بأنه يوجد مقدس في كل مجتمع مع مصطلح فيبر عن الكاريزمي (كنوبل ٢٠٠١، ص٢٢٨ وما بعدها) ووضع النظرية التي تقول بأن المرء يجد في كل الأشياء الاجتماعية أشخاصًا أو مؤسسات يعترف لها بأصناف كاريزمية أو مقدسة. هذه المؤسسات والرموز لها وظيفة استقرارية اجتماعية، وذلك لأنها تعبر عن الارتباط بقيم مشتركة محددة، وأنها تكوّن مركز مجتمع ما. فقط عبر الارتباط بهذا المركز وبالقيم الممكن وجودها هناك يمكن - بالنسبة لشيلز - اندماج مجتمع حديث وديمقراطي ومتعدد، وذلك لأن بداخله من حيث المبدأ الميل إلى المصالح التي لا يمكن إنهاؤها وإلى الأزمات الإيديولوجية. أعضاء مجتمع مدني ما ينتمون إلى مجالات اجتماعية متنوعة، ولكنهم يرون بعضهم كمواطنين ويقيسون أنفسهم على مركز المجتمع ككل. إمكانية التمدين أو الوعي العام الاجتماعي هو طريقة

تفكير وسلوك معتادة في مجتمع مدني يطبع من خلال ربط الأفراد بالمجتمع ككل. تقيم المؤسسات المركزية – المقدسة أو المملوءة كاريزما – وتتم حمايتها، ويعترف بأن المرء يراعي في فعله المجتمع كله والمصلحة العامة كذلك؛ فهذا – كما يرى شيلز – هو ما تحتاج إليه ديمقراطية ليبرالية، وما يمكن أن تنجو به.

٥. حنة آرندت والديمقراطيات الليبرالية

إذا ما أراد المرء أن يفهم النظريات السياسية المعاصرة حول المجتمع المدني في خصوصياتها فإن، نقاشًا مع نظرية حنة آرندت **Arendt** (١٩٠٦-١٩٧٥) حول السياسي أمر لا يستغنى عنه. آرندت أحيت في دراساتها الفكر السياسي للدولة المدينة وميزت الأفعال والأقوال السياسية بوصفها مجال الحرية العليا التي رأت أنها مهددة وبقوة في العصر الحديث. لقد أبرزت "سيلا بنحبيب" في عملها الممتاز عن فكر حنة آرندت أننا مدينون لآرندت بتذكر أن مبدأ الديمقراطية التنظيمي يحيل إلى "فكرة رأي عام مستقل حدد بوصفه مسيرة ويمكن أن يتأتى بواسطته الاستقلال الإداري والتفكير الجمعي المتأني (بنحبيب ١٩٩٨، ص٣١٩). على أساس مصطلح المجال العام وفكرة آرندت أن الفعل الإنساني يظهر بنية لغوية تمكن هابرماس من إدماجه في مشروعه لأجل نظرية الفعل التواصلي (السابق ص٣١٠ وما بعدها). في كتابها "الحياة العملية" (١٩٨١ [١٩٥٨]) ميزت آرندت بشكل معياري فعل الإنسان مع الإنسان في مقابل نشاطات العمل والإنتاج؛ الفعل -وبصفة خاصة الفعل السياسي - له علاقة بقدرة البشر، على سبيل المثال، لابتكار شيء جديد وللإقدام على المبادرة (بنحبيب السابق، ص١٨). في الوقت ذاته يكون الفعل بالنسبة للآخرين تكوينياً ومؤثراً وتواصلياً (السابق، ص٢١٨): "لا يوجد عمل إنساني يُحتاج فيه للكلمة بدرجة الفعل نفسها". وبالنسبة لآرندت فإن السلطة السياسية تنتج عن الفعل المشترك للبشر الذين يتجمعون، فهذا الذي يمكن للمجتمعين أن يتحدوا عليه وقت الاجتماع وبعده هو قدرتهم على إعطاء الوعود التي يستنبطون منها المعاهدات والاتحادات السياسية (السابق، ص٣١٢).

وتشير نظرية آرندت المعروفة والمبهمة إلى أن صعود "الاجتماعي" يطغى بازدياد على "السياسي"؛ فما كان تابعًا في عصور دولة المدينة اليونانية للحياة المنزلية الخاصة ارتقى عبر القرون من ظلام الحياة المنزلية إلى أضواء الرأي العام، والمقصود هنا الجانبين الاقتصادي والمالي. هذا هو المعنى الأول لدى آرندت لما هو اجتماعي؛ فاقتصاد البضائع الرأسمالي يصبح متحررًا ويساهم في صعود ما هو اجتماعي، وذلك لأن تبادل البضائع يصبح بمثابة العلاقة الاجتماعية المهيمنة. أما المعنى الثاني للاجتماعي فيتأسس على صعود مجتمع الجماهير الذي يكون فيه الأفراد عرضة ودون حماية لتقنيات التنظيم (فوكو) أو تقنيات العقلنة (فيبر) للمجتمع الحديث. وأخيرًا يعني صعود الاجتماعي لدى حنة آرندت أيضًا بداية "الاحتفالية" أو "المنادمة"؛ فالاجتماعي هو في هذا السياق أقرب للذوق المهذب ولأشكال السلوك المتمدن في الصالون البرجوازي إبان آخر مراحل عصر التنوير الإطلاقي (بنحبيب ١٩٩٨، ص٦٥). فالمجتمع الحديث لا يتسبب فقط في صعود التبادل التجاري وصعود مجتمع الجماهير، وإنما ينتج أشكالاً جديدة للتأثيرات المتبادلة وللجمعنة وللأخلاقيات. وهذه تلعب دورًا متواضعًا في أعمال آرندت الكاملة المتشربة بالتشاؤم والسوداوية. وقد أبرزت سيلا بنحبيب أن التمييز الشديد للاجتماعي عن السياسي يمكن أن ينحصر فقط في تحديد الفرق في تصور الفاعلين. الأفعال والأقوال السياسية تنقل تحول مصالح أفراد أو جماعات إلى مصلحة عامة يكون فيها المرء مستعدًا لأن يعلن أسبابًا مفهومة لمصالحه وللإعلان بأنه يضع مصالح الآخرين في الاعتبار.

وفي كتابها "حول الثورة" (١٩٩٤[١٩٦٣]) تجعل آرندت هذا الفرق من هذا المنظور واضحًا، وذلك بناء على المقارنة بين الثورتين الفرنسية والأمريكية. الثورة الفرنسية كانت اجتماعية وقد فشلت عندما دخلت دائرة العنف. أما الثورة الأمريكية فكانت ثورة سياسية حقيقية وقد نجحت. هذا هو منطوق عبارة حنة آرندت. وقد تساءلت آرندت عن كيفية تحول الحريات العامة إلى مؤسسة، وذلك لأن الثورة الفرنسية فقدت على ما يبدو هذه الحرية؛ ففي عرضها يقود التحالف بين اليعقوبيين والشعب إلى أيديولوجية التجانس؛ فالشعب أصبح أقرب ما يكون إلى مؤسسة أسطورية يمكن أن يتم الادعاء بأنها كانت مطلوبة. أما الثورة الأمريكية فقد تجنبت هذا وحولت السيادة بشكل لامركزي مستمر إلى برلمانات الولايات والجمعيات العمومية ودساتير الولايات والمقاطعات والدوائر ومجالس المدن والقرى (آرندت

١٩٩٤، ص٢١٤). فالنظام الاتحادي كان إذن في وضع يسمح له بالمحافظة على حياة الحرية السياسية بشكل مؤسساتي. وقد انحازت آرندت بوضوح إلى نظرية توكفيل التي تقول بأن الثورة الأمريكية بتعاليمها حول سيادة الشعب قد بدأت في الدوائر والمجالس (السابق، ص٢١٥). فالثوار الأمريكان الذين رأوا أنفسهم في تقاليد تراث الاتحاد الذي أسسه مهاجرو الـ "ماي فلاور"(*) مع بعضهم البعض، أقروا عقدًا اجتماعيًا متبادلاً يعتمد على المساواة بين الجميع، ويحافظ على بقاء المصدر الأخير للسلطة مفتوحًا ولا ينزع عن الأفراد سلطتهم. أما العقد الاجتماعي التراتبي للثورة الفرنسية فكان على العكس؛ حيث طلب من الأفراد أن يتنازلوا عن سلطتهم لصالح الحاكم. مبدأ الاتحاد للثورة الأمريكية "يجمع القوى المنعزلة لشركاء الحلف ويربطها في بنية سلطوية تتأسس على الثقة المتبادلة في" التعهدات المتحررة والصادقة." وهذا الفعل التعاقدي غير افتراضي وهو يتكرر من حيث المبدأ في كل بناء اتحادي حر وكل منظمة حرة" (السابق، ص٢٢١). ومثلما يتكرر تبعًا لآرندت التحالف والتعاهد الذي يربط الأطراف في كل اتحاد أمريكي، فإنه يمكن أن يتكرر كذلك في كل اتحاد آخر؛ فإذا كان هذا الاتحاد يمثل أساسًا للفعل الجماعي للشخصية الاتحادية فإن المرء لا يمكنه أن يصوغ مبدأ التنظيم الذاتي المجتمع–مدني بطريقة أوضح.

اعتمادًا على تأملات آرندت حول السلطة السياسية كون ثلاثة مؤلفون ألمان مفهومهم لديمقراطية مغالية في التحرر أو – كما ستسمى أيضًا – المذهب الجمهوري المجتمع–مدني. ففي المقال الذي ظهر عام ١٩٨٩ تحت عنوان "المسألة الديمقراطية" لكل من أولريش رودل وجونتر فرانكنبيرج وهيلموت دوبيل تمت صياغة مشروع جمهوري جديد للإدارة الذاتية تمركز حول مسألة كيف يمكن وضع مشروع آرندت المتميز حول ما هو سياسي وبشكل دائم موضع التنفيذ وجعله أمرًا يوميًا. فالمجتمع المدني بالنسبة لها هو حامل الحكم الذاتي الديمقراطي. وهو ينشأ عبر التعاهد المتبادل – بمعنى آرندت – بين المواطنين والمواطنات بأن يعترفوا ببعضهم كمتساويين سياسيًا، وأن يحترموا سلامة كل المواطنين، وألا يستخدموا العنف، وأن يدافعوا عن مبادئ ثقافة النزاع الديمقراطي (فرانكنبيرج ١٩٩٤، ص٢١٨). وعلى هذا الأساس يجتمع

(*) الـ "ماي فلاور" Mayflower اسم لسفينة نقلت دفعة أو دفعات من المهاجرين البروتستانت بدءًا من عام ١٦٢٠ إلى العالم الجديد (نيو إنجلاند) وعادة ما يسمى هؤلاء بالحجاج (المترجم).

عقد المجتمع المدني بالمعنى الحقيقي بوصفه مجتمع أزمة وصراع؛ فهنا يتم حسم المصالح والأزمات الجذرية المتنوعة؛ فحيوية ثقافة الجدال تدل على حيوية المجتمع المدني. فهنا يتم الدفاع وبطريقة معيارية عن تعددية المجتمع وما يرتبط بذلك من ضرورة حدوث الأزمات ضد الادعاء واسع الانتشار في المذهب الجمهوري حول وحدة الشعب أو المواطنين القادرين على الفعل الجماعي (كلاين ٢٠٠١، ص٣٥٧).

ويعتمد رودل وفرانكنبيرج ودوبيل في تصميم مشروعهم للمجتمع المدني على كل من آرندت وكتابات مؤرخي الديمقراطية الفرنسيين كلود **ليفور Lefort** ومارسيل **غوشه Gauchet** وكورنيليو **كاستورياديس Castoriadis** (١٩٢٢-١٩٩٧) الذين تيسر لهم الوصول عبر مناقشة النموذج السوفيتي الشمولي إلى النظريات الأكثر ليبرالية للديمقراطية والتي تسمى أيضًا بنظريات المجتمع المستقل. منذ نهاية أربعينيات القرن العشرين عمل كل من كاستورياديس وليفور على نقد خاص للتوتاليتارية وللنظرية الماركسية (رودل ١٩٩٠، ص٨ وما بعدها)، وقد توصلا إبان ذلك إلى تصور مجتمع مدني مستقل يؤسس لنفسه ويحرر نفسه من الخضوع لإحدى القوى. وشرط ذلك هو العلمنة الجذرية للسلطة؛ فالديمقراطية - وكذلك التوتاليتارية - أصبحت ممكنة بسبب تغييب وإقصاء الأسس الشرعية الفوق-اجتماعية لممارسة السلطة. بالنسبة لليفور فإن خطأ كاستورياديس يتمثل رغم ذلك في أنه استمر في التشبث بإمكانية ثورة ينبغي أن تؤدي إلى الاشتراكية وإلى مجتمع مستقل يتأسس ذاتيًا (كاستورياديس ١٩٩٠). فكلا المؤلفان يجمعهما الاتفاق على نقد الفهم السياسي لدولة متمركزة تنظر إلى المجتمع المدني بوصفه دائرة غير مسيسة. والسلطة تبقى بالنسبة لهما في المجتمع المدني ولا تنوب في المؤسسات المستقلة للدولة بينما تقوم المؤسسات والممارسات الديمقراطية بتنظيم الكيفية التي يتعلم بها المجتمع المدني من الأزمات ويمارس بها السلطة على نفسه. وإلى جانب ذلك لا بد في الديمقراطية، هكذا في صياغة ليفور الخاصة (ليفور ١٩٩٠، ص٢٩٣) من أن يبقى مكان السلطة فارغًا؛ ففي شخص الأمير أو الحاكم تتجسد - حرفيًا - السلطة السياسية؛ فديمقراطية ما لا ينبغي لها أن تحاول ملء المكان السابق للملوك بجهة اختصاص رمزية جديدة مثل "الشعب" أو "الطبقة" أو "الأمة" وإلا أحدقت بها أخطار محتملة بشمولية مناهضة للديمقراطية؛ فالتغلب على التناقضات الاجتماعية كما تخيلها ماركس، وكما طالبت بذلك لنفسها المجتمعات الشمولية، يعني في الواقع استبعاد للديمقراطية.

ويفيد تخطيط كاستورياديس (١٩٨٤) لأجل نظرية مستقلة للمؤسسات في أن المجتمع يمثل نتيجة لمسيرة مؤسساتية، وهي المسيرة التي تعتمد دائمًا على إبداع ثقافي جديد. وذلك أن المجتمع يعتمد في صياغاته دائمًا أيضًا على صور مستقبلية وتصورات يصفها كاستورياديس بأنها "تخيلية". هذه الإبداعات الجديدة والتصميمات الهادفة تتعدى أشكال المجتمع القائمة، ويمكن أن تصير موضوعًا للفعل الجمعي، ولكن الفعل الجمعي للحركات الاجتماعية التي تهدف إلى تغيير المؤسسات تغييرًا جذريًا لم يُدرس من قبل كاستورياديس وإنما من قبل عالم الاجتماع ألان تورين الذي تأثر بنظرية كاستورياديس للمشروعات الثقافية المتخيلة، وكذلك بسارتر (كنوبل ٢٠٠١، ص٣٩٥). وتورين يحلل بصفة خاصة الجماعات الاجتماعية التي يأمل منها أن تزيد إمكانيات تأثير المجتمع على نفسه، وهو يتحدث إبان ذلك عن إنتاج المجتمع لنفسه (تورين ١٩٧٧ [١٩٧٣]). فالحركات الاجتماعية تنقلب تبعًا لتورين بمساعدة قوة المجتمع المدني على كل من استقلالية البيروقراطية والسلطة الاقتصادية، حتى وإن انتهى الحماس في هذه الأثناء. يبدو مشروع ليفور لمجتمع مدني موسوم وبشكل لا مهرب منه بالمشكلات، ويتميز بأنه يحفظ بالتبادل مع المؤسسات الديمقراطية مكان السلطة فارغًا، يبدو وكأنه أكثر واقعية واستحبابًا من البحث عن الفاعلين الاجتماعيين الذين يشكلون المجتمع المستقل. ولذلك أيضًا أصبح تورين منذ التسعينيات أكثر حرصًا في تقييمه للحركات الاجتماعية (كنوبل ٢٠٠١، ص٤١٤ وما بعدها).



٦. كومونيون وجمهوريون وليبراليون

كم من التكاتف والتجمع تحتاج إليه المجتمعات الليبرالية لأجل تماسكها. هذا هو السؤال الذي دارت حولـه "معركـة الكومونية" Kommunitarismusdebatte التي جرت فـي ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين فـي مجـالي الفلسـفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية. ولم يتعلق الأمر هنا بصياغة بديل للديمقراطيـة الليبراليـة، وإنمـا بالأسـس الجماعيـة والمعيارية داخل المجتمعات الليبرالية الحديثة. فالمعركة التي بدأت أمريكية بين الليبراليين والكومونيين (جماعة المصـالح أو الروابط المشتركة) كانت بـدايتها فـي الحـوار حـول المقدمات الأنثروبولوجية التي جعلها الفيلسوف جون رولـز **Rawls** أساسًا لعمله "حول نظرية العدالة" الذي ظهر عـام ١٩٧١ (الترجمة الألمانية ١٩٧٥). فنظرية رولز التعاقديـة التي أصبحت الآن كلاسيكية أعلنت وبحسم أن المرء يمكنـه قبول مبادئ العدالة إذا ما تأكد من عدم الانحياز في الحـوار حول هذه المبادئ وفي القرار بشأنها.

وينبغي الوقوع على مبادئ العدالة بشكل سليم في الحالة البدائية للمساواة؛ حيث لا يعرف أحد مكانته المستقبلية في المجتمع ولا يعرف مواهبه ولا ميوله (رولز ١٩٧٥، ص٢٩). تحت "حجاب الجهل" هذا يقيم البشر تبعًا لرولز مبدأين للعدالة: مبدأ المساواة في الحقوق الأساسية والواجبات الأساسية، ومبدأ أن الفروق الاجتماعية، على سبيل المثال الغنى المتباين أو السلطة المتفاوتة تكون فقط عادلة إذا نتج عنها منافع لصالح الجميع، بصفة خاصة للأكثر ضعفًا في المجتمع (السابق، ص٣٢). وقد تم الاتفاق تحت الشروط الحديثة لتعدد القيم على كلا المبدأين، ولكن ليس على تصور محدد "للحياة الجيدة"، حتى أن الفاعلين يصممون نظامًا اجتماعيًا يتميز بأنه يبقى محايدًا أمام مثل هذه الأسئلة. وهذا يعني الصيغة الليبرالية عن "أسبقية العدل على الخير".

وقد وجد مفهوم رولز للعدالة وبسرعة اعتراضات قوية، وبدأت المعركة "الكومونية" مع ميشائيل ساندل بكتابه "الليبرالية وحدود العدالة" عام ١٩٨٢ والذي يمثل بالدرجة الأولى نقدًا مفصلاً لمفهوم رولز للشخص المفرد. وعلى مستوى مبادئ العدالة يحاول ساندل أن يثبت أن الروابط الاتحادية فقط تكون ولاءات وروابط البشر فيما بينهم، وأنها تكون في وضع يسمح لها ببناء أساس تشجيعي لمبادئ رولز حول العدالة التي تميل للمساواة. في الأعمال الأخيرة يعطي رولز "الحالة البدائية" في نظريته معنى تاريخياً قوياً، ويعترف بالهوية الأخلاقية للأشخاص في الجمعيات، ولكنه يواصل التمسك بأسبقية العدل على الخير. مع ذلك لم يسكت بذلك النقد الكوموني، وذلك أن السؤال يبقى عما إذا كان المجتمع الليبرالي يحطم وبطريقة منظمة روح الاتحاد التي لا يستغنى عنها (هونيث ١٩٩٣، رقم (b)، ص١٣). فدون قدر أكبر من الارتباط الاتحادي فإن القدرة الحياتية للمجتمعات الليبرالية الديمقراطية تكون - تبعًا لوجهة النظر الكومونية الاتحادية - مهددة.

لهذا السبب يدعو الفيلسوف السدير **ماكنتير MacIntyre** (٢٠٠١) إلى إحياء مصطلح الفضيلة الأرسطي وربط ذلك أيضًا بتوما الإكويني. ففي شبكة اجتماعية تتكون من علاقات العطاء والأخذ نمارس فضيلة أن نكون فاعلين ومستقلين وعقلانيين، ولكن نمارس أيضًا فضيلة أن نعترف باعتمادنا على آخرين. وبالضبط فإن المجال الوسطي للاتحادات الحرة التطوعية هو المكان المناسب بالنسبة له لممارسة هذه الفضيلة (السابق، ص١٥٥). بالإضافة إلى ذلك يؤكد ماكنتير وبقوة (١٩٩٣) وطنية تعتمد على احترام المميزات

الخاصة ومكاسب الأمة الخاصة؛ لأن المرء لا يمكنه أن يتقدم إلى الفعل الأخلاقي دون جماعة؛ فإن ماكنتير ينادي بأخلاقية تشمل الجماعة: " ومن هنا يكون التحاقي بهذه الجمعية، وما تطلبه مني – حتى النقطة التي تهدد حياتي فيها لتحفظ حياتها هي – لا يمكن مقارنته أو وضعه مقابل ما تطلبه الأخلاق مني (السابق، ص٩٣)؛ فهو يعتقد أن أخلاقًا كونية تنكر بشدة الروابط الجماعية المعتادة وتصورها للأخلاق أي العادات والتقاليد.

بينما يفهم ماكنتير تحت الكومونية مساواة قوية – أرسطية – مع الجماعة، يعتمد تشارلز تيلور بقوة على التقاليد الجمهورية والتشاركية لدى من تابع أرسطو كهيجل وتوكفيل وآرندت. وقد استشهد بخصوص السؤال عن كيفية المحافظة على "المقدرة الحياتية" للمجتمعات الليبرالية الديمقراطية بالمصادر الأخلاقية للحكم الذاتي التشاركي. إن إنتحديد المواطنين والمواطنات لهوية جمهوريتهم كما لو كانت شركة مساهمة جماعية إنما يسهم في تكوين رابط تضامني يمثل المصدر الحيوي للمحافظة على الحرية والعدالة (تيلور ١٩٩٣، ص١١٧). أما إمكانية إدراك الذات بوصفها مؤلفة للقوانين فتخلق البواعث لأن يضع المرء لنفسه نظامًا محددًا لا يتوصل إليه ، على سبيل المثال في الأنظمة الاستبدادية إلا بالقهر والإلزام. وفي هذا السياق يؤكد تيلور معنى الوطنية بوصفها إخلاصاً الجماعة سياسية وتاريخية محددة تتطلب في الحالات الحرجة أن يُموت الانسان دفاعًا عنها (تيلور ٢٠٠١، ص١٦). وبالتالي يعارض تيلور التقليد الذي يعود إلى كل من هوبز ولوك، والذي يجد نفسه في النظريات الجديدة للسياسة سواء التعددية أو التنظيرية النخبوية أو الاقتصادية، والذي تبعًا له يخدم الجماعة فقط في الاستجابة لتوجيهات أعضائها. وفي مقابل ذلك يرفع تيلور تقليدًا إنسانيًا مدنيًا يحدد فيه المواطنون والمواطنات هويتهم من خلال جمعيتهم، وذلك دون إنكار أن البشر والمجموعات يتبعون في أغلب الأوقات أهدافًا متباينة أو أنهم يدخلون في منافسة مع بعضهم البعض (السابق، ص١٨). وتتمثل شروط المحافظة الحية على مثل هذا النموذج الديمقراطي – تبعًا لتيلور – في الاعتراف بكرامة الجميع، والاحترام المتبادل، والمشاركة في الديمقراطية من خلال الجمعيات المجتمع–مدنية، وعدم مركزية السلطة السياسية، وكبح جماح سطوة الشركات الخاصة الكبرى.

وفى هذا السياق فإن الكومونية ليست فقط مشروعًا فلسفيًا اجتماعيًا، وإنما كانت أيضًا مشروعًا علميًا اجتماعيًا جعل واجبه الدراسة الإمبريقية

لهذه المجموعة من الموضوعات، وكذلك مشروعًا سياسيًا تطبيقيًا يتنبأ بالتغييرات المحسوسة في المجتمع الأمريكي وينذر بها. وقد حاول أميتاي إتسيوني **Etzioni** الذي سيبحث هنا بوصفه ممثلاً لكثيرين غيره، أن يجعل النقاش الاجتماعي حول هذا الموضوع خصبًا، وأن يؤثر سياسيًا كذلك، ومن ثم فقد أسس على سبيل المثال في عام ١٩٩٠ مع عدد من علماء الاجتماع والفلاسفة شبكة الكومونيين ومجلة The Responsive community ، وذلك بهدف نقل الأفكار الكومونية الاتحادية إلى الرأي العام الواسع. أما العمل النظري الأساسي لاتسيوني، فهو "المجتمع النشط" الصادر عام ١٩٦٨ (الترجمة الألمانية ١٩٧٥). وقد وضع في ثمانينيات القرن العشرين بنقده للنظرية الاقتصادية النيو-كلاسيكية أسس التيار النظري للسسيو- اقتصادية. أما أكثر ما جلب له الشهرة فهو الجهد التنظيري والعملي الذي بذله إبان العقد الأخير لأجل المذهب الكوموني الجماعي (قارن إتسيوني ١٩٩٧). ويتجه التزامه بصفة خاصة هنا إلى الاقتراحات الاجتماعية المعرفية والمعيارية وذلك لأجل إعادة إحياء الروابط الجماعية لأجل التمكن من وضع حد لشطط الفردانية.

لأن الأزمات الأخلاقية يمكنها من حيث المبدأ أن تسحب كل شيء إلى دوامة الصراعات المحتدمة؛ فإن المجتمعات الديمقراطية تبعًا لاتسيوني تحتاج إلى عمق أو جوهر من القيم التي يتقاسمها الجميع. وينبغي للجمعيات أن تكون مستعدة لهذه القيم وتمنع أن تتفجر أزمات الأطر الإجماعية. يريد اتسيوني الاتفاق على مجموعة من القيم الأخلاقية المشتركة يسميها "المجتمع الجيد"، وذلك لأن مصطلح المجتمع المدني لا يعبر – حسب رأيه – بوضوح كافٍ عن أن الأمر يتعلق دائمًا بالارتباط "بقيم معينة" وليس فقط بالإجراءات. ويمكن للروابط والقيم أن تعتمد على مؤسسات اجتماعية متنوعة (اتسيوني ١٩٩٩، ص٩٠)؛ فمن ناحية أولى على المؤسسات الاجتماعية مثل الأسر والمدارس ومجموعات البيرجروب(*) والاتحادات التطوعية. ومن ناحية أخرى يبرز إتسيوني معنى الحوارات الأخلاقية العلنية التي لا ينبغي أن تفهم بوصفها جدالاً عقلانيًا باردًا حول أشياء مجردة. وبالتالي فهي لا تنضوي تحت نموذج التفكير العقلاني (المتروي فيه) كما يظن هابرماس على سبيل المثال. فالحوارات الأخلاقية تدور على العكس من هذا حول جوهر المحتوى

(*) الـ "البيرجروب" Peergrup : مصطلح إنجليزي يقصد به مجموعات من الشباب صغير السن تساعد بعضها البعض بعد ترك منازل الأبوين (المترجم).

للقيم الخاصة ولتواريخ أعضاء المجتمع. ويمكن للروابط الجماعية والقيم أن تتأكد أو تبني عبر مثل هذه الحوارات الشاملة للمجتمع التي تنقل حوارات الجماعات المتباينة إلى مستوى أشمل. من المهم بالنسبة لاتسيوني إعادة بناء علاقات السلطة الاجتماعية، وذلك لأنه فقط إذا ما تساوى كل المواطنين والمواطنات في امتلاك الموارد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تمكن من المشاركة في الحوارات يمكن عندئذ الحديث عن حوارات حقيقية (إتسيوني ٢٠٠٠، ص١٩٣).

المثير للاهتمام هنا مقارنة مفهوم اتسيوني القديم الذي يعود لعام ١٩٦٨ حول المجتمع النشط والفاعلين الجماعيين مع المناقشات الحالية حول المجتمع المدني. وذلك أن مجتمعًا نشطاً يعني من ناحية وبشكل ما فاعلين مفردين نشطاء "ملتزمين مدنيًا" ، ولكنه يعني من ناحية أخرى تجمعات بشرية نشطة يجب أن تحدد صفاتهم وقدراتهم العلمية اصطلاحيًا ونظريًا. وتتمثل نقطة انطلاق علم اجتماع الوحدات الكبرى ذى السمات التنظيرية والفاعلة لاتسيوني في تحليل الفاعلين الجمعيين، وكان اهتمام اتسيوني موجهًا لشروط البنية الداخلية وأشكال التبادل بين هؤلاء الفاعلين (فارن آدلوف ٢٠٠٤، رقم (b)). وتتمثل المشكلة الرئيسية لإتسيوني في كتابه "المجتمع النشط" في السؤال عن إمكانية أن يقوم المجتمع بتوجيه التغيير الاجتماعي لا إهماله وشروط هذه الإمكانية. فإتسيوني ينتظر من تنشيط (ما أمكن) جميع الفاعلين الاجتماعيين تحسينًا للتوجيه الذاتي المجتمعي. وهو يعني بالتوجيه الاجتماعي الشامل التنشيط اللامركزي والجماعي للفاعلين في المجتمع المدني. ومن بين شروط المجتمع النشط يعدد إتسيوني وجود جماعية قادرة على الفعل متمتعة بالعلم والسلطة، أي قدرة التحكم، وبقدرة عالية لأجل تحقيق إجماع داخلي. مثل هذا التخطيط النظري يضع إتسيوني بقرب كل من كاستورياس وتورين اللذين درسا كيف يمكن أن يبدو توجيها ذاتيًا وتكوينًا ذاتيًا للمجتمع على أساس الفاعلين الجماعيين.

من جانب آخر، يمكن وضع فيلسوف الاجتماع ميشيل فالسر Walzer، الكوموني الخامس الذي أقدمه هنا، في الطرف الليبرالي لهؤلاء الكومونيين، رغم أنه لا يرى نفسه جزءًا من هذا التيار. وهو يتعاطف في كتاباته مع النموذج الجمهوري للمواطنين النشطاء سياسيًا (فالسر ١٩٩٢)، ولكنه يعده نموذجًا غير واقعي؛ فأغلب المواطنين لا يريدون أن يهبوا أنفسهم للسياسة ويتفرغوا لها، وإنما يتبعوا مصالحهم الشخصية. وهو ينتقد أيضًا نموذج المستهلك المستقل الذي

يأخذ قراره بشكل مستقل دون أن يكبح مصالحه لأجل المصلحة العامة. أما "الحياة الجيدة أو الصالحة" فقليلاً ما توجد – تبعًا لفالسر – بمفردها في العمل أو في إطار أمة يشعر المرء بولائه لها. أما نظرية المجتمع المدني فتعد بالنسبة لفالسر نوعاً من الموازنة أو الضبط في مقابل إطلاقية أحد هذه النماذج (السابق، ص٩٧). وتبعًا له فإن الحياة الجيدة أو الصالحة توجد وبشكل كبير في الجمعيات التطوعية، وذلك لأن البشر هم بالدرجة الأولى كائنات اجتماعية قبل أن تكون سياسية أو اقتصادية. في الحالة المثالية يكون المجتمع المدني هو "مجال من بين مجالات الفعل المقبولة جميعًا دون تفضيل أحدها" (السابق، ص٧٩). وفي هذا السياق يتعلق الأمر بالنسبة لفالسر بالاعتراف بالتنوع الاجتماعي. وبالنسبة له يمكن علي سبيل المثال تحديد مواطني دولة الولايات المتحدة الأمريكية سياسيًا فقط وليس ثقافيًا (السابق، ص١٩٧ وما بعدها). ولكن العضوية في إحدى الجمعيات السياسية هي نفسها سلعة غالية يجب "توزيعها"؛ فكون المرء ينتمي أو لا ينتمي لجمعية سياسية ما يتساوى مع قولنا إنه يملك أو لا يملك حقوق المواطنة؛ لذا فإن المواطنة هي الملكية السياسية المركزية التي ينتج عنها واجبات سياسية متبادلة. فقط أعضاء مثل هذه الجمعية السياسية يدينون – تبعًا لفالسر – بعضهم البعض "بالإمداد المتبادل بكل الأشياء التي بسببها تميزوا وانفصلوا عن بقية البشر وتكتلوا في جمعية خاصة (فالسر ١٩٩٨، ص١٠٩).

وهنا نشير إلى أنه يوجد في الولايات المتحدة الأمريكية منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين اتجاه بحثي وتيار تنظيري في العلوم الاجتماعية يرتبط عن قرب بالمعركة الكومونية، ويمكن للمرء أن يصف ممثليه بأنهم "**التوكفيليون الجدد**"؛ حيث يرون أنفسهم متجذرين في تراث توكفيل وبحثه حول الديمقراطية الأمريكية و"أعرافها" والتداعيات التي تثيرها. ومن بين هذا التيار نقدم عالمي الاجتماع روبرت **بيللاه Bellah** وروبرت **بوتنام Putnam** اللذين كانا عضوين مؤسسين في "شبكة الكومونيين" التي أنشأها إتسيوني.

حول **روبرت بيللاه** المتخصص في علم الاجتماع الديني التفت مجموعة بحثية تفرغت منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين للعناية بالفحص الجديد "للأعراف" الأمريكية. فكتاب Habits of the Heart (١٩٨٧[١٩٨٥])، الذي اتخذ من عبارة توكفيل "مألوفات القلب" عنوانًا له، يتساءل عما حدث للفردانية الأمريكية منذ توكفيل، وذلك لأن هذا الأمر كما يبدو لمؤلفي الكتاب يمثل خطرًا على الديمقراطية.

لقد نبه روبرت بيللاه في إصداراته المبكرة إلى أنه في الولايات المتحدة الأمريكية ومنذ البداية وجد إلى جانب التقليد الليبرالي الفرداني تقليد جمهوري لا يتأسس على الفردانية، وإنما على قيم وفضائل جماعية. ويرينا كتاب Habits of the Heart أنه ما زالت توجد في الولايات المتحدة الأمريكية تقاليد جماعية مشتركة تمثل ثقلاً موازيًا للفردانية. وبناء على سلسلة من الحوارات السردية تتجلى أربعة أنماط للهوية: الأول التقليد التوراتي-الإنجيلي، والثاني التقليد الجمهوري، والثالث التقليد الفرداني النفعي، والرابع هو التقليد الفرداني المغالي.

وهذه النماذج الأربعة تمتلك تقاليد فكرية تعود إلى عهود بعيدة؛ فالتقليد التوراتي-الإنجيلي يتجذر في البيوريتانية الأمريكية التي كانت تهتم بلا شك بالرفاهية المادية ولكن يوجد في المركز منها الحياة الأخلاقية والروحية للجماعة الدينية (بيللاه وأخرون ١٩٨٧، ص٥٢). والتقليد الجمهوري يعتمد على تصور مجتمع ذاتي الإدارة لمتساويين نسبيًا مع فرص مشاركة للجميع (السابق، ص٥٤). أما التقليد الفرداني النفعي فمطبوع بفكرة الصعود الاجتماعي عبر التصميم والمبادرة الذاتية المرتبطة بنظرية أن متابعة المصالح الخاصة تؤدي أو تقود لخير المجتمع (السابق، ص٥٧). أما التقليد الفرداني المغالي فيجد مصدره في العصر الرومانتيكي، وتبعًا له فإن الحياة بمشاعر قوية هي حياة ناجحة. المهم في هذا التقليد أن يبحث المرء عن نفسه، وأن يتولى تهذيبها والتعبير عنها (السابق، ص٥٨).

هذه التقاليد الأربعة هي بالمعنى العميق فردانية؛ حيث يجمع بينها الإيمان بكرامة الإنسان واحترام التفكير والحكم المستقلين وممارسة الحياة بالطريقة التي يرتأيها الفرد أو الأفراد. ويتمثل الفرق بالنسبة لبيللاه في أن ممثلي التقليدين الجمهوري والتوراتي-الإنجيلي يضعون استقلاليتهم الفردية في علاقة مع الواجبات الأخلاقية والدينية. وعلى العكس يتأسس التقليد الفرداني النفعي على "المذهب الذري الإنطولوجي"؛ فالفرد موجود هنا قبل المجتمع الذي يعتمد على عقد تطوعي لأعضائه، ويتضح هنا تأثير لوك. أعضاء المجتمع يتبع كل منهم مصلحته الشخصية العقلانية فقط، ويحاولون الوصول بها إلى حدها الأقصى. رغم أن التقليد الفرداني المغالي يقف بداية موقف المعارضة للنفعية فإنه يشتق مباشرة من هذه النفعية. وفقط بمراعاة الأمنيات والمشاعر الخاصة (أي عبر الاستبطان) يمكن للفرد أن يتعرف على منفعتها له (السابق، ص١٧٥). كلا النمطين الفرديين يعطيان للفرد القدرة على إمكانية اختيار دوره وروابطه بحرية

وذلك تبعًا لمعايير فعالية الحياة. وإبان ذلك فإن الهدف هو زيادة اللذة الفردية؛ فالروابط المعيارية تأتي بعد اللذة الفردية وتبدو ميسرة وتخدم في النهاية في تحقيق الذات فقط (السابق، ص٧٣).

بالقياس إلى ذلك يقوم بيللاه ومساعدوه بتقوية نظرية أن الفرد بسبب الاندماج في جمعية ما يكون في وضع يسمح له بتطوير فرديته الخاصة وتأمينها. وقد رأوا هذا الرأي أو المفهوم متحققًا إمبريقيًا لدى أطراف الحوارات المنتمين للتقليدين الجمهوري والتوراتي-الإنجيلي؛ فهم يخوضون حياة مشتركة متأثرة في تشكيلها وبشكل كبير بالماضي، وذلك لأن قصص الماضي الجمعي تؤسس صلة معنوية مهمة لأعضائه. فجمعيات التقليدين التوراتي-الإنجيلي والجمهوري هي بالنسبة لبيللاه مصادر ثقافية أخلاقية يعتمد عليها مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية بشكل حيوي، وإلا فإن "ثقافة العزلة" – ويمكن للمرء أن يضيف: عزلة الثمانينيات، سنوات الـ"يوبي"(*) – ستواصل هيمنتها ومن ثم يتم التشكيك في "القدرة الكفاحية المعيشية" للمجتمع الديمقراطي الليبرالي. التقليدان التوراتي-الإنجيلي والجمهوري ما زالا متجذرين في الثقافة الأمريكية، لقد تم فقط، هكذا يلاحظ بيللاه، تغطيتهما أو حجبهما بازدياد متصاعد. أما التقليدان الفرداني النفعي والفرداني المغالي فقد تطورا ليصبحا بمثابة "اللغة الأولى" لأمريكا، بينما حصل التقليدان الجمعيان أو الجماعيان على مكان "اللغة الثانية" فقط.

منذ منتصف التسعينيات حصل الخوف من إمكانية أن يفقد المجتمع الجديد ترابطه على تربة خصبة واسم جديد؛ فالمرء يتحدث مذ ذاك في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك في ألمانيا، عن تناقص رأس المال الاجتماعي. لقد استخدم هذا المصطلح في علم الاجتماع قبل ذلك بفترة طويلة (في الآونة الأخيرة على سبيل المثال من قبل كل من جيمس كولمان وبيير بورديو)، ولكنه ارتبط في سياق المعركة حول التماسك المفتقد للمجتمع باسم روبرت بوتنام. لقد حلل بوتنام في سلسلة من المقالات التي تستحق التقدير ثم في كتابه Bowling Alone مشكلة فقدان رأس المال الاجتماعي واشتكى من ذلك (بوتنام ١٩٩٥، ٢٠٠٠). لقد طور هذا المتخصص في العلوم السياسية مفهومه لرأس المال الاجتماعي بداية في دراسة له حول إيطاليا (بوتنام ١٩٩٣) وتمكن في هذه الدراسة أن يُرينا أن الشمال الإيطالي يعمل

(*) الـ "يوبي" Yuppie: كلمة تتكون من الحروف الأولي لكلمات الجملة الإنجليزية التالية Young Urban Professional People (المترجم).

اقتصاديًا وسياسيًا بنجاح أكبر من الجنوب، وذلك لأن سكان الشمال الإيطالي يتمتعون بنصيب أوفر من رأس المال الاجتماعي. ورأس المال الاجتماعي يصف وقائع اجتماعية مثل الثقة والمعايير والشبكات الاجتماعية التي تمكن من تنظيم الأعمال وتكون من ثم في وضع يجعل المجتمع نوعًا ما "أكثر نجاحًا". وخلف ذلك يوجد تصور أن أشكال التنظيم والمشاركة – كما يجدها المرء في الاتحادات والمشاركات – تكوّن لدى الأعضاء قدرات التواصل والتنظيم والاستعداد للمساعدة.

ولرأس المال الاجتماعي جانب فردي كما أن له جانبًا جماعيًا؛ فمن ناحية يدخل الأفراد في علاقات تخدم مصالحهم، على سبيل المثال فإن أحد الوسائل المختبرة لدى البحث عن وظيفة هي المساعدة عبر شبكة المعارف. ومن ناحية أخرى يمكن لرأس المال الاجتماعي أن يمارس تأثيرات خارجية على الجماعة الكبرى؛ فلا التكاليف كلها ولا الفوائد كلها تعود على الأفراد الذين يتشابكون أو يتكتلون. لهذا السبب يعاين بوتنام رأس المال الاجتماعي بوصفه أملاكًا عامة وشخصية في الوقت نفسه: "على سبيل المثال نوادي الخدمة مثل روتاري أو ليونز تعبئ الطاقات المحلية لإعطاء المنح أو مكافحة الأمراض. وفي الوقت ذاته تتيح للأعضاء إمكانية عقد صداقات وعلاقات اقتصادية تفيد على المستوى الشخصي" (بوتنام ٢٠٠٠، ص٢٠). فالشبكات الاجتماعية تنتج الواجبات المتبادلة ومعايير التبادل وتعيد إنتاجها. وهذه المعايير تتميز تبعًا لمداها؛ فإذا ما وُجد تبادل نوعي مميز يمكن للمرء أن يعلن بدقة دائرة الأفراد التي تنطبق عليها جملة: "سأفعل هذا لأجلك إذا كنت ستفعل الشيء نفسه لي". وينطلق – من ذلك وبصورة مجردة – معيار تبادلي أعم مؤداه أن شخصًا ما في وقت ما سيعيد إليّ شيئًا ما إذا ما كنت سأعطي الآن شيئًا ما لشخص ما محدد" (السابق، ص٢١). فما يسمى على سبيل المثال بالقاعدة الذهبية: "لا تفعل مع الآخرين ما لا تريد أن يفعله أحد معك" هي صياغة لتبادلية عمومية. ويزعم بوتنام أن مجتمعًا يتميز بالتبادلية العمومية أكثر نشاطًا من مجتمع تكون فيه التبادلية فقط بين مجموعات ثانوية مميزة، كذلك يمكن لرأس المال الاجتماعي أن يحمل تأثيرات غير اجتماعية مضرة للجماعة الكبرى؛ فالمافيا تملك رأسمالها الاجتماعي أيضًا. لأجل عرض هذا الاختلاف يفرق بوتنام في إصدار جديد (بوتنام ٢٠٠٠، ص٢٢) بين شكلين من رأس المال الاجتماعي: شكل بنائي خارجي bridging وشكل ارتباطي داخلي bonding. فرأس المال الاجتماعي يكون ارتباطي داخلي إذا كان يربط مجموعة من الداخل، ويكوّن لها هوية غالية وتجانسًا مؤكدًا،

ويكون على خلاف ذلك أي بنائي خارجي إذا كان يربط أشخاصًا مختلفين اجتماعيًا. وترتبط التأثيرات الخارجية السلبية مع رأس المال الاجتماعي الارتباطي، بينما ترتبط التأثيرات الخارجية الإيجابية مع رأس المال الاجتماعي البنائي.

وفي كتابه Bowling Alone يقدم بوتنام الكثير من البيانات التي ينبغي لها إن تبرهن على فقدان رأس المال الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية في العقود الأخيرة؛ فهو يقول إنه رغم المستوى التعليمي المرتفع منذ منتصف الستينيات فقد هبطت بوضوح المشاركة في المنظمات السياسية النشطة (السابق، ص٣١ وما بعدها). صحيح أن متوسط نسبة العضوية في الجمعيات غير السياسية استمرت على ارتفاعها الشديد، لكن المشاركة النشطة قد تراجعت (السابق، ص٤٨ وما بعدها). ويشبه هذا ما ينطبق على المشاركة في الجمعيات الدينية من قبل الأجيال الشابة بصفة خاصة. وفي مجال الحياة العملية سجلت النقابات تراجعًا شديدًا في العضوية، وكذلك تراجع تبعًا لبوتنام العمل الإنساني التطوعي (السابق، ص١١٦ وما بعدها)، وتراجعت ثقة المواطنين بين بعضهم البعض (السابق، ص١٣٧ وما بعدها). فقائمة الأدلة التي تظهر فقدان رأس المال الاجتماعي تتكاثر باستمرار، ولكن ما أسباب هذه الخسارة؟ بينما كان بوتنام يذكر في إصداراته المبكرة (على سبيل المثال بوتنام ١٩٩٥) تزايد نسبة الاستهلاك التلفزيوني بوصفه "المذنب الرئيسي" نجد أن هذا السبب يتراجع في كتابه Bowling Alone إلى المرتبة الثانية. أما السبب الرئيسي بالنسبة له الآن فيتمثل في تغير الأجيال. فما يسمي "بالجيل المدني" الذي ولد في الفترة ما بين عام ١٩١٠ وعام ١٩٤٠ والذي تميز بأنه ناشط قوي فيما يتعلق بالمجتمع المدني قد تم استبداله بجيل الأولاد أو الأحفاد الأقل اهتمامًا بالعمل التطوعي (بوتنام ٢٠٠٠، ص٢٨٣). وهو يخبرنا بأن نسبة هذا العامل تبلغ قرابة ٥٠% من مجموع الأسباب، بينما يعطي خصخصة التصرف في وقت الفراغ عبر زيادة الاستهلاك التلفزيوني نسبة ٢٥%. أما قضايا التمدن الهامشية والتغيير المستمر لأماكن العمل فيحصلان على نسبة ١٠% ، وكذلك أيضًا قوة الضغط الوظيفي والزمني المتزايدة التي تحصل فقط على ١٠% من النسبة الكلية. لدى تأثيرات الاستهلاك التلفزيوني توجد تبعًا لبوتنام تأثيرات متراكبة جزئيًا يصعب تحديدها تبعًا للتحول الجيلي (السابق، ص٢٨٤).

هذه الصورة المنذرة للرأي العام الأمريكي بسبب تدهور رأس المال الاجتماعي لم تبق دون اعتراض في مناقشات العلوم الاجتماعية، وكذلك فإن الجدال حول رأس المال الاجتماعي لم ينته بعد. ومما تم توجيه النقد إليه أن بوتنام رفع "الجيل المدني" الذي ولد في الفترة ما بين عام ١٩١٠ وعام ١٩٤٠ ليكون بمثابة المقياس المعياري الضمني (جالستون ١٩٩٩، ص٦٨). فهذا يحول الاستثناء لقاعدة؛ فهذا الجيل كابد اكتئاب التعبئة الجماهيرية للحرب وعاش سنوات رخاء ما بعد الحرب، وأظهر بهذا نسبة مشاركة وعضوية عالية. وفي النقاش يشير البعض حاليًا إلى خسارة غير متكافئة لرأس المال الاجتماعي (وتناو ٢٠٠١)؛ فالجماعات الاجتماعية قليلة الامتيازات تفقد بدرامية كبيرة من رأسمالها الاجتماعي أكثر من الطبقة الوسطى التي تتمتع بامتيازات. وقد أشارت عالمة الاجتماع ثيده **سكوكبل Skocpol** في أبحاثها التاريخية حول رأس المال الاجتماعي الأمريكي إلى ارتباط العمل التطوعي بالمؤسسات والتنظيمات النوعية (سكوكبل/ فيورينا ١٩٩٩). أن مقولة رأس المال الاجتماعي تزعم بأن التأثير المتبادل ينتج الثقة الاجتماعية التي تنتقل بدورها إلى المؤسسات بصفة خاصة في مجالي السياسة والإدارة، ولكن يبقى من غير الواضح كيفية تصور المرء لنقل الفضائل المجتمع- مدنية المكتسبة إلى المجال السياسي. وتشير سكوكبل إلى دور الأزمات الشديدة لدى بناء الديمقراطيات، وكذلك إلى أهمية ما تقوم به المؤسسات الحكومية لدى تكوين رأس المال الاجتماعي. وقد كان للحروب الكبرى في التاريخ الأمريكي – منذ الثورة في أواخر القرن الثامن عشر عبر الحرب الأهلية (١٨٦١-١٨٦٥) والحرب العالمية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية – تأثيرًا إيجابيًا على الجمعيات التطوعية (سكوكبل ١٩٩٩، رقم (a)، ص٣٣)؛ ففي سياق التعبئة الحربية تم تأسيس جمعيات تطوعية جديدة أو أعيد تنشيط الجمعيات القائمة.

على أى حال ترتبط محاولة إعادة إحياء الأفكار للجمهورية الجديدة في مجال علم الاجتماع وفي الرأي العام العريض، ترتبط في ألمانيا باسم هرفريد **مونكلر Münkler**. فهذا العالم المتخصص في العلوم السياسية يضع مفهوم الوعي الاجتماعي العام أو روح الجماعة في المركز من تحليلاته، ويربط هذا بالسؤال عن المصلحة العامة، وهو مصطلح ذو تراث كان قد نُسي لفترة طويلة، ولكنه عاد منذ بعض الوقت وبكثافة إلى النقاش. ومونكلر يعود في تأملاته إلى التقاط أفكار العصور العتيقة حول سكان المدينة والأفكار الجمهورية في بداية العصور الحديثة، والتي يتبين فيها أن الجمهوريات أو الديمقراطيات تسير بنجاح

فقط إذا ما أظهر سكانها استعدادًا للمشاركة (مونكلر ٢٠٠٠، ص٢٣). ومونكلر يرفض كل النظريات الديمقراطية التي لم تعد ترى أن الحداثة في حاجة إلى العمل الأهلي أو ترد هذا بوصفه غير واقعي. فلا النظريات المبرهنة بشكل اقتصادي فرداني، ولا النظريات التي تتمركز حول الدستور تعترف تبعًا له بأن الديمقراطيات تحتاج إلى العمل الأهلي؛ فإذا ما انتهت الموارد القليلة للوعي العام الاجتماعي أو لروح الجماعة فإن الديمقراطية تكون مهددة، هكذا تقول إحدى نظرياته (السابق، ص٢٩). مثل فالسر يريد مونكلر أن ينطلق من نموذج واقعي للمواطن النشط، وينتقد أن المرء يظن المواطن ولفترة طويلة نشطًا، ويتوجه تبعًا للمصلحة العامة إذا ما دخل إلى مجال السياسة (مونكلر/ كراوس ٢٠٠١، ص٣١٢). هذه الصورة تكلف المواطنين والمواطنات فوق وسعهم، وتؤدي في الغالب إلى الانسحاب من المجال السياسي؛ لذا يطالب مونكلر بأن يعترف بمجال العمل المتجه للجماعة - أي العمل الاجتماعي - بوصفه نشاطًا وفاعلية. فيما يتعلق بالسبب أو الحافز يمتلك مثل هذا النموذج الواقعي ميزة أن العمل للجماعة ولتحقيق الذات يسيران معًا ببداهة كاملة (مونكلر، ص٣١٤).

ينبغي أن توضع تقوية مصادر الوعي الاجتماعي العام ضمن نموذج التدول الذي ينبغي أن يعاد تكييفه من جديد تبعًا لشروط اليوم. وانطلاقًا من أزمة دولة الرفاهية يدعو للمطالبة بدولة قليلة البيروقراطية مع تقوية المجتمع المدني (مونكلر ٢٠٠٢، رقم (a)، ص٣٠). فالدولة لا بد وأن تتحول إلى دولة تنشط للمصلحة السياسية وللعمل الاجتماعي للمواطنين. فيجب تبعًا لمونكلر تقوية المسئولية الشخصية وازدياد الواجبات الجماعية كما يجب التغلب على العقلية التي ترى وجوب أن ينتج عن كل ما يفعله المرء وبشكل مباشر فوائد شخصية. فالدولة الرشيقة أي قليلة البيروقراطية ينبغي لها تبعًا لهذا النموذج ألا تطالب بالكثير من مطالب التنظيم، وبدلاً من ذلك "تبدأ في وضع حوافز لتنشيط العمل الجماعي" (السابق، ص٣٣).

في إطار مجموعة "الصالح العام والوعي الاجتماعي" في أكاديمية براندنبورج - برلين للعلوم (١٩٩٨-٢٠٠٢) لم يتم فقط اختبار مصطلح روح الجماعة، وإنما تم - وبالدقة نفسها - اختبار مصطلح الصالح العام أيضًا. ولا تكاد توجد مجادلة سياسية في السنوات الأخيرة أمكنها الاستغناء عن هذا المصطلح الإشاري الذي ينادي بالعمل للصالح العام، ويظل في الوقت نفسه غير مؤكد. لقد طالبت دولة القرن التاسع عشر لنفسها بسلطة التعريف فيما يخص الصالح العام، وواصلت هذا حتى أعماق القرن

العشرين، ولكنها فقدت في سياق المجادلات حول أزمة دولة الرعاية الاجتماعية، وشروط بقاء الديمقراطيات، والسؤال عن استمرار إمكانية القيام بتوجيه سياسي، فقدت أمام المجتمع وبازدياد احتكار تفسير السؤال عما يعد مصلحة عامة. وبينما يمكن رؤية روح الجماعة بوصفها الفاعل في العلاقة بين روح الجماعة والمصلحة العامة وتعني الأوامر المحفزة للفعل للمواطنين والمواطنات (مونكلر/ بلوم ٢٠٠١، ص١٣)؛ فإن مصطلح المصلحة العامة يهدف على الأرجح إلى النتيجة الإيجابية للعمل لأجل الجماعة. بينما تم في العصور العتيقة استخدام مصطلح المصلحة العامة، يتميز القرن العشرين بهيمنة مصطلح العدالة الذي جوبه حديثًا بإعادة إحياء مفهوم الصالح العام. والمعابر بين كلا المصطلحين سلسة ومن الصعب التعرف على الفروق بينهما، ورغم ذلك يتمسك كل من بلوم ومونكلر (السابق، ص١٥) بأن مصطلح الصالح العام تجزيئي من حيث التوجه؛ فهو يعني صالح جماعة محددة يمكن تسميتها، ونادرًا ما يشمل صالح العالم كله.

وقد أبرز عالم الاجتماع والعلوم السياسية كلاوس أوفه **Offe** (٢٠٠٢) المشاكل التي يهتم بها تعريف الصالح العام: **أولاً** لا بد من إمكان إعطاء تحديد من هي الجماعة التي ينبغي أن يزداد الاهتمام بصالحها – فكل شيء ممكن بين الأسرة والمجتمع العالمي. **ثانيًا** توجد مشكلة أفق الفعل الزمني، ذلك أن المرء يفعل شيئًا ما في الحاضر ستأتي نتائجه في المستقبل رغم أن المرء لا يعرف إذا كان سيظل في المستقبل على تقديره لأفعال الحاضر أي "ماضي المستقبل". **ثالثًا** يجب أن يتضح لدى المرء أية موضوعات يقصدها لدى الحديث عن الصالح العام؛ فهل الرخاء والعمل، والتعليم والصحة والسلام هي الأهداف التي يمكن للمرء أن يصفها بأنها توجه المصلحة العامة، ولكن ليس من الواضح كيف يمكن للمرء أن يرتبها (السابق، ص٧١). أخيرًا يتساءل أوفه عن المكان الاجتماعي لتحديد الصالح العام، من ينبغي له في الدولة والمجتمع أن يقرر شيئًا فيما يتعلق بالمسائل التي سبق ذكرها؟ وقد بدا في الجدل حول الصالح العام إمكانيات عديدة تبدو محتملة لدى تحديد الصالح العام. ورغم ذلك فإن الأمر لا يتعلق بتعيين دائرة من الأشخاص ولكن بمشكلة تسمية إجراء تحديد الصالح العام. هنا يفرق هوبيرتوس بوخشتاين **Buchstein** (٢٠٠٢) بين ثلاثة نماذج أساسية لتحديد المصلحة العامة. النموذج الموضوعي وقد تم تجاوزه تاريخيًا ولم يعد ذا قدرة على العمل، وذلك لأنه لا يوجد رأي موضوعي يمكن التعرف على الصالح العام انطلاقًا منه. والنموذج التداخلي الذي يحاول تحري التركيب

الجزئي لكل حالات المصالح الفردية الممكن تحققها (السابق، ص٢١٨). وتتمثل الإشكالية هنا في أن المصالح المتقاطعة بين المجموعات لا تعني أن هذه بالضرورة هي مصلحة الجميع؛ فدوائر المصالح يمكن ألا تتداخل، ومن ثم لا توجد مصالح متداخلة. أما النموذج الثالث فهو النموذج الاستشاري التأملي أو الإجرائي السلوكي. هنا في سياق الجدل التدليلي تستهلك المصالح والقيم "قطعة بعد أخرى"، ويمكن أن نحصل إبان النقاش على شكل جديد وذلك حتى يتفهم المرء المصلحة العامة في النهاية. وهنا يمكننا أن نضيف نموذجًا رابعًا يقع في التقليد الفكري لكل من اتسيوني وشيلز. المصلحة العامة يمكن أن تتحقق أيضًا من أنه يوجد إجماع قديم سابق حول القيم في مجتمع ما، وهو إجماع يضيق منذ البداية على خيار الفعل أو يوجهه في اتجاهات محددة. إذا ما ألقى المرء نظرة أخرى على هذه الصعوبات المتصلة بالمصلحة العامة فإنها تبدو مثل شيء لا يقدر المرء على تسميته أو الوصول إليه، ولكنه يبقى رغم ذلك مصطلحًا تنظيميًا لا يمكن الاستغناء عنه.

يضع عالم الاجتماع الألماني- البريطاني رالف **دارندورف Dahrendorf** القليل من المطالب أو التوقعات على "مستوى" كل من روح الجماعة والوعي الاجتماعي العام. فدارندورف الذي يعد ليبراليًا كلاسيكيًا يبرز منذ عقود أهمية حقوق المواطنة ولا يختصر الليبرالية على الجانب الاقتصادي المجرد. ومفهومه للمجتمع المدني، أو كما يؤثر أن يقول المجتمع الأهلي، مضفر مع مركزية حقوق المواطنة، وهو يدفع عنه الأفكار الجمهورية التعجيزية عن المواطنين الفضلاء والحكم الذاتي الاجتماعي. وهو بوصفه عالم اجتماع الأزمات مقتنع بشدة بأن الحياة الاجتماعية مُشربة بأزمات المصالح والسلطة: "المجتمع يعني الحكم، وهذا بدوره يعني التفاوت" (دارندورف ١٩٩٢، ص٤٧). لكن المجتمع الحديث يحتاج رغمًا عن ذلك إلى روابط عميقة يطلق عليها اسم الترابطية أو التلاصقية التي تأتي بين المؤسسات الحكومية والأفراد، تبني البنيات وتعطي "معنى لحياة البشر المشتركة" (السابق، ص٤٤). والحرية تبعًا لدارندورف تقوم على ثلاثة أعمدة: الدولة الدستورية أو الديمقراطية واقتصاد السوق والمجتمع المدني أو الأهلي. مكانة المواطنة (أو حقوق المواطنة) شرط ضروري لأي مجتمع مدني، وهذه المكانة تتمثل في حقوق الحرية الأهلية (مثل حماية الممتلكات، والمساواة أمام القانون.. إلخ) والحقوق السياسية (مثل حق الانتخاب على سبيل المثال)، والحقوق الاجتماعية (وتتمثل في حد أدنى من الحماية الاجتماعية). هذه الحقوق التي لا تقبل التصرف فيها هكذا يؤكد دارندورف

(١٩٩١، ص٢٥٩) هي حتمية لنظام اجتماعي حر، ولكنها ليست كافية لمجتمع مدني، وذلك أن المؤسسات والحقوق الحكومية لا بد وأن تذهب بالتوازي مع المؤسسات الاجتماعية التي تمكن من الإعلان المستقل للقيم والمصالح. فالأمر يتعلق بالنسبة له بالحماية الليبرالية للمجتمع أمام الدولة لأجل بناء دائرة تحدد نفسها بشكل تحرري في مواجهة الأفعال الحكومية، ومن ثم يعد تبعًا لتقسيم تيلور ضمن خط لوك النظري. الإنسان المفرد ليس في وضع يسمح له بالحفاظ على هذا المجال المتحرر، وإنما فقط "الفوضى الخلاقة" للكثير من المؤسسات والمنظمات هي التي تمكن من هذا. لهذا فإن الميزة أو العلامة الأولى للمجتمع المدني أو الأهلي هي تنوع عناصره (دارندورف ١٩٩٢، ص٦٩) أو منظماته التي يمكنها تحقيق المصالح الحياتية لأعضاء المجتمع. أما الاحتكارات الاجتماعية (مثل كنيسة الدولة على سبيل المثال) فليس لها علاقة بالمجتمع المدني. أما الميزة الثانية فإن المنظمات والمؤسسات المجتمع-مدنية تميز حكمها الذاتي أي استقلالها عن مركز السلطة (دارندورف، السابق): "عندما تؤخذ استقلالية الجماعة بجدية يمكن للإدارة (-الذاتية) المحلية أن تصبح – جزئيًا – مجتمعًا أهليًا [...] الشركات الصغيرة والمتوسطة هي كذلك جزء من مكونات المجتمع الأهلي مثل المؤسسات الوقفية والاتحادات والجمعيات (دارندورف، السابق). أما السمة الثالثة فإن المرء يتصرف في المجتمع المدني بتحضر ولياقة وتسامح ودون عنف، ويطور وعياً اجتماعياً عاماً: "المواطن في هذا المعنى لا يسأل عما يستطيع الآخرون – بصفة خاصة الدولة – أن يفعلوا له، وإنما أن يفعل شيئًا" (السابق، ص٧٠). فالمجتمعات المدنية التي تتسم بهذه السمات هي بالنسبة لدارندورف ربما الحماية الوحيدة أمام الحكم الاستبدادي أو الشمولي.

٧. نظريات الخطاب والمجتمع المدني

تناول الفيلسوف يورجن **هابرماس Habermas** في نظريته الخطابية للقانون (١٩٩٢) عناصر جوهرية في معركة الكومونية بالنقاش وأعاد صياغتها؛ مما نتج عنه نموذجًا يمكن وضعه بين النموذجين الكوموني والليبرالي لدولة الحقوق الديمقراطية. ونظرية الخطاب تربط بالديمقراطية دلالات معيارية أقوى من الليبرالية، وأضعف من الجمهورية أو الكومونية. وتبعًا لهابرماس تتشكل الجماعة السياسية فقط في خطاب ومنهج المشاركة.

وتعتمد حجج هابرماس حول المجتمع المدني على تأملاته في النظرية الاجتماعية التي طورها عام ١٩٨١ في كتابه "نظرية الفعل التواصلي"، بصفة خاصة على مفهومه للفعل التواصلي وللتقسيم الثنائي للنظام ولعالم الحياة. وهذان المفهومان يقدمان خلفية لأعماله حول دولة القانون الديمقراطية. وفي تطوير هابرماس للنظرية النقدية (قارن جيجل ١٩٩١) تحصل اللغة على معنى مميزاً جدًا؛ فهي تخدم إلى جانب التفاهم بوصفها مصدرًا للاندماج الاجتماعي. التفاهم يعمل بوصفه آلية تنظيم للأفعال، وذلك أن على مشاركي التأثير المتبادل أن يعترفوا - وبشكل واع - بمطالب الاعتبار التي يتم رفعها بالتبادل؛ فالمتحدثون والمتحدثات يدعون الحقيقة لمقولاتهم، والصحة للأفعال المقننة شرعيًا، والصدق في إعلان الأقوال الشخصية. فمصطلح الفعل التواصلي يستند إلى العلاقة المعطاة في اللغة لكل من المعنى والاعتبار.

أما مصطلح عالم الحياة الذي يقتبسه هابرماس من التراث الفينومينولوجي (الفلسفة الظاهراتية) فيعد مصطلحًا مكملاً لمصطلح الفعل التواصلي (هابرماس ١٩٨١، مج٢، ص١٨٢ وما بعدها). فعالم الحياة يعيد إنتاج نفسه فوق شبكة الأفعال التواصلية. ومع الحداثة نشأت المنظومات الفرعية المتميزة والمستقلة للفعل الاقتصادي والإداري – وهنا يتبع هابرماس كل من بارسونز ولومان – والتي يتم توجيهها من قبل الإعلام والمال والسلطة. وفي المنظومات الفرعية يتحقق الاندماج عبر التشبيك الوظيفي لنتائج الفعل، بينما يتميز عالم الحياة عن هذه المنظومات بوصفه دائرة للفعل التواصلي الممكن والموجه للفهم. بالنسبة لهابرماس يبدو أن بناء منظومة للاقتصاد والسياسة ليس جديرًا بالنقد، وذلك لأن كفاءتها تعتمد بالضبط على قوة منظومتها. وتكون الدمقرطة الداخلية للاقتصاد ممكنة فقط تحت تقبل خسارة وفقد الفاعلية الكبير والإخلال بقدرتها الوظيفية. ورغم ذلك يشخص هابرماس المشكلة بأن كلا النظامين الفرعيين يؤثران من خلال منطقهما على دائرة عالم الحياة، ومن ثم يستطيعان "احتلالها". عالم الحياة يملأ بشكل متزايد من قبل توجيهات منظمة، ويتم بهذه الطريقة إخضاع المبادئ الغريبة. وهكذا ينتقد هابرماس مسيرة التمويلية والبيروقراطية لإعادة الإنتاج الرمزية، وهذا يعني أنه حيث كان المرء قديمًا يتفاهم باللغة والبرهان يسيطر الآن على منطق المال والقوانين البيروقراطية (هابرماس ١٩٨١، مج٢، ص٤٨٠).

وتنتهي "نظرية الفعل التواصلي" بمحاولة تحديد قدرة مقاومة تجابه استعمار عالم الحياة. وهنا يوجد عنصران جديران بالذكر في سياقنا هذا: فهابرماس يركز **أولاً** (السابق، ص٥٧١) على أن وسائل الإعلام الجماهيرية تحمل في داخلها قدرة متناقضة أو متضاربة. وسيكون خروجًا عن الموضوع الزعم بشكل ثقافي نقدي – كما فعلت النظرية النقدية القديمة – أن وسائل الإعلام الجماهيرية تخرب كل رأي عام نقدي؛ فهي على العكس من ذلك يمكن أن يعزى إليها دون شك قدرة تحريرية. **وثانيًا** يصطدم بحث هابرماس عن قدرة المقاومة في عالم الحياة بقدرة الاحتجاج في شكل الحركات الاجتماعية الجديدة (السابق، ص٥٧٦ وما بعدها). فالحركات الاجتماعية الجديدة – على سبيل المثال: حركة مناصري البيئة، وحركة السلام، وحركة البديل، وحركة المبادرة الشعبية – تعمل على خطوط التماس بين النظام وعالم الحياة، وتسعى لوقف جور الأولى على الأخيرة. وإبان ذلك لن يتعلق الأمر بالدرجة الأولى بأسئلة التقسيم والتوزيع كما هو الحال لدى حركة العمال "القديمة"، وإنما بمعركة ثقافية حول "قواعد أشكال الحياة". وتبعًا

لهابرماس فإن نقد منطق النمو الرأسمالي هو الرابط الموحد لهذه المجموعات الاحتجاجية، وإبان ذلك يتعلق الأمر بإعادة استعمار مجالات الفعل المكونة بطريقة تواصلية، وصد هجوم نظم الاقتصاد والسياسة عليها.

بعد عشرة أعوام قام هابرماس مرة أخرى بمناقشة كل من الحركات الاجتماعية والرأي العام النقدي وذلك في كتابه Faktizität und Geltung (١٩٩٢) وذلك تحت مصطلح المجتمع المدني. ويمكن أن تعزى أقوال هابرماس أو جزء كبير منها إلى أعمال عالميّ علم الاجتماع الأمريكيين جان كوين وأندرو آراتو التي تعود إلى ثمانينيات القرن العشرين، وهي الأعمال التي تنتهي بإعادة بناء شاملة للنقاش حول المجتمع المدني في كتابهما "المجتمع المدني والنظرية السياسية". وبصفة خاصة مناقشة هابرماس للحركات الاجتماعية، وفكرة أن المجتمع المدني يمكنه أن يتوسط بين النظام السياسي وعالم الحياة؛ فكلا الأمرين يعودان إلى تأثيرهما على هابرماس.

لقد تمكن هابرماس في رسالته للأستاذية حول "التحول في بنية الرأي العام" (١٩٩٠ [١٩٦٢]) من أن يبرز تكوّن طبقة صغيرة من الرأي العام في ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر، وهي الطبقة التي كونت عادات قراءة جديدة تقوم على مجتمعات التنوير الأهلية والجمعيات التثقيفية والجمعيات السرية والجمعيات الأخرى (السابق، ص١٤). هنا تظهر للمرة الأولى فكرة إدارة ذاتية مجتمع–مدنية يتم توصيلها عبر الاتصال العام. ولكن من يعد اليوم ممثلاً للرأي العام النقدي؟ تبعًا لهابرماس تسكن القدرة العقلية الاتصالية للمجتمع الحديث بداية في أشكال الحياة وعوالمها المنظورة ولكنها تنقل مقدرتها الاتصالية والتضامنية، ولكن ليس دون تمهيد، إلى المستوى السياسي (السابق، ص٣٦ وما بعدها). ومن ثم فإن هناك احتياجاً لبناء رأي وإرادة استدلاليين، وذلك بوصفهما جهة توصيل، داخل الرأي العام السياسي. فالديمقراطية الاستدلالية أو "الاستشارية" تعتمد على "التعبئة السياسية واستخدام قوة إنتاج التواصل" (السابق، ص٣٩). الأسئلة السياسية – اذن – يتم توضيحها من خلال براهين عامة، وهذا يعني أيضًا أن المرء لا يمكنه أن يجمع ببساطة كل الإرادات المفردة ولا ينبغي له أن يخضع "إرادة الشعب العامة". وفي هذه الخطابات ينبغي ما أمكن تناول كل الأشخاص الفزعين من أية ترتيبات محددة. ولا بد إبان ذلك من تأمين المساواة في الحقوق للأحزاب المتناقشة، وعدم التكلف في الحوارات، والانفتاح على الموضوعات المتعددة والمساهمات المتنوعة (السابق، ص٤١). ويسري هذا في الحالة المثالية

سواء للرأي العام المنظم للهيئات والجمعيات، وكذلك للرأي العام الذي تقل قوته المؤسساتية وليس التنظيمية. والهدف من خوض هذا الحوار هو إنتاج سلطة تواصلية يمكنها ممارسة تأثير على النظام السياسي.

وبالضبط، فإن أشكال الاتصال العام التي تتميز بالتلقائية وقلة القوى المؤسساتية تحتاج إلى حامل تنظيمي يتم دعمه من قبل العلاقات الاتحادية التشاركية المعتمدة. تحت هذه العلاقات التشاركية المجتمع-مدنية يفهم هابرماس بصفة أساسية نوادي الرأي العام الأهلية التي لا تتضمن- على خلاف هيجل وماركس - الاقتصاد.

> **"الجوهر المؤسساتي للمجتمع المدني" تكونه على كل حال التكتلات غير الحكومية وغير الاقتصادية، المبنية على التطوع الحر، والتي تشمل من الكنائس والجمعيات الثقافية والأكاديميات والإعلام المستقل والاتحادات الرياضية ونوادي التسلية والنوادي الحوارية ومبادرات المواطنين وندواتهم حتى الاتحادات المهنية والأحزاب السياسية والنقابات والمؤسسات البديلة" (هابرماس ١٩٩٠، ص٤٦).**

فالأمر يتعلق لدى هابرماس في فهمه للمجتمع المدني بالتأثير الإعلامي للجمعيات التشاركية التي تشكل الرأي العام، والتي تتسابق مع وسائل الإعلام الجماهيرية على الرأي العام وعلى التأثير على السياسة. وانطلاقًا من تعاون الرأي العام للمجتمع-مدني مع قضية بناء الرأي والإرادة في السياسة البرلمانية ينتج بالنسبة لهابرماس إمكانية سياسة استشارية (هابرماس ١٩٩٢، ص٤٤٨). أما التأثير العام فلا بد وأن يجتاز فلتر الإجراءات البرلمانية ليكتسب - عبر قرارات رسمية - شكلاً تفويضيًا وينتج سلطته السياسية. فالعلانية والمجتمع المدني يميزان بالنسبة لهابرماس البنية الوسيطة "التي توصل بين النظام السياسي من ناحية وبين القطاعات الخاصة لعالم الحياة وأنظمة الفعل المعينة" (السابق، ص ٢٥٤).

الجوهري بالنسبة لشرعية القرارات السياسية هو فكرة أن متلقي القانون يمكنه أن يفهم نفسه في الوقت ذاته بوصفه مؤلفًا. هابرماس يرى في التواصل العام المطبوع بطابع عالم الحياة، والذي يتم توصيله بطريقة مجتمع-مدنية مصدرًا للسلطة الاتصالية التي تقوم بدور الوسيط بوصفها موردًا للعدل وضماناً للنشر الشرعي للقانون.

كما رأينا فإن كل مفهوم للمجتمع المدني يعتمد تقريبًا على التفريق السالف بين المجالين الخاص والعام. المجتمع المدني يتسامى عن الشخصي ويصف مجال عام للجمعنة وللجدالات وللاحتجاجات إلخ. ولكن من الذي يحدد ماذا ينتمي إلى أي دائرة؟ لماذا يكون العمل المنزلي شيئاً شخصياً والمنادمة أو السمر في جمعية شيئاً عاماً؟ بسبب هذه الإشكالية التي تدور حول سؤال من يملك السلطة لتعريف وتحديد ما يعد شيئًا عامًا، وما الذي يبقى في مجال "الظلام" الشخصي (آرندت) ثار **النقد النسوي** حول "مصطلح المجتمع المدني". فتساءلت على سبيل المثال المؤرخة جونيللا-فريدريكا بودا "هل كان المجتمع المدني السابق مشروعًا ذكوريًا؟" (بودا ٢٠٠٣، ص٥٧): كلما زاد ارتباط النساء "منذ القرن الثامن عشر بطريقة إيديولوجية بالدائرة الخاصة للأسرة، بقين وبوضوح مبعدين عن الرأي العام للمجتمع المدني". المعتاد بالنسبة لتصميم المجال الأنثوي الخاص والمجال الذكوري العام هو التعليل بمساعدة "استراتيجية تجنيسية". وهذا يعني أن النساء يهتممن "بطبيعة الحال" بالأسرة وبالتدبير المنزلي، بينما الرجال يضطلعون "بواجب" التأثير مهنيًا وثقافيًا وسياسيًا في المجال العام. رغم ذلك يبقى السؤال مطروحًا إلى أي حد تبقى هذا التقسيمات الثنائية لمفهوم المجتمع؟ المدني سطحية، وهذا يعني أنها تستحق الشجب لكنها تعتمد على تطورات ذات أنصبة تاريخية. أو هل التصنيف لعام وخاص وبالتالي إقصاء النساء من المجتمع المدني بمثابة جزء تكويني للمفهوم؟ حيث يشترط على ما يبدو دائمًا مفهومًا للبشر بوصفهم فاعلين أحرار مستقلين، بينما يحذف بالبداهة نفسها إنجاب الأطفال وتربيتهم من المجال العام للمجتمع المدني.

تشير فيلسوفة العلوم السياسية إيرس ماريون **يونج Young** على سبيل المثال كيف أنتج المجتمع الأهلي أو المدني المبكر آلية الإقصاء اصطلاحًا وتصورًا؛ فالمجال العام للمجتمع الأهلي يعرف بوصفه مجالاً للعقل ولروح الجماعة، بينما المجال الخاص مطبوعًا بالطابع الأنثوي ذى المشاعر والشغف؛ فالذكورة تعامل بوصفها العقل، والأنثوية بوصفها المشاعر والرغبة الجسدية، وكل الصفات التي لا تجد مكانًا لها في المجال العام الذي يتطلب استقلالية وعمومية وعقل بارد (يونج ١٩٩٣، ص٢٧٢). فالرأي العام لا بد وأن يتحرر من المشاعر كما هو متحرر من "الطبيعة المتوحشة" التي يمثلها على سبيل المثال السود في الولايات المتحدة الأمريكية. ليس فقط النساء، وإنما المجموعات الأخرى أيضًا (مثل العمال واليهود والهنود الحمر)؛ حيث كان يتم عزلهم وإبعادهم بشكل منتظم وذلك على أساس

القرارات التي اتخذت فيما سبق حول ما يؤهل للمشاركة في الحوار العام. فالفلسفة السياسية كلها مشبعة بمثل هذه الظنون التي تبقى ضمنية حول مكانة من هم أكفاء لإبرام عقد اجتماعي، ودائمًا ما يكون الرجل المستقل اقتصاديًا والعامل في المجال العام (باتمان ١٩٨٨). على العكس تختلف علاقة النساء بالوظائف السياسية غير الحقيقية؛ ففي مجالات ما يسمى بالأعمال الخيرية والإنسانية ورعاية المعوزين تطوعت النساء بكثرة في القرن التاسع عشر مما يمثل أهمية بالنسبة للحركة النسائية في القرن التاسع عشر (فيليبس ٢٠٠٢، ص٧٣).

هنا يمكن الإشارة إلى ميل الحركة النسوية بوصفها حركة اجتماعية إلى أشكال الإدارة الذاتية المجتمع-مدنية. أما ما يثير الانتباه، وهو ما أشارت إليه منظرة الجندر أنا فيليبس **Phillips** (٢٠٠٢)، هو أن النقد النسوي للتفريق بين العام والخاص قد أدى إلى عمى مؤكد فيما يخص مصطلح المجتمع المدني، وذلك بأن فهم تحت العام كل من الدولة والمجتمع المدني. ولذا كان المرء قليل الاهتمام بالتفريق بين الدولة والمجتمع المدني (السابق، ص٧٤). نتيجة هذا التفريق هي – إلى جانب ذلك – محاولة لإخراج ما كان خاصًا إلى أضواء الرأي العام، ومدّ مجال المجتمع المدني إلى ما يعد الآن مجالاً خاصًا. هكذا يتم إبراز مدى أهمية تربية الأولاد بالنسبة للسلوك المتمدن في العلن. وأخيرًا يوجد في مجال النقاش النسوي تركيز معين على الفعل الحكومي. وهذا يفهم بلا شك بوصفه تناقضًا؛ فمن ناحية يُعد بوصفه مكانًا لبنيات السلطة الذكورية الثابتة، وبوصفه مجالاً غاليًا، ومن ناحية ثانية فإن اكتساب التأثير على الفعل الحكومي يمثل شرطًا أساسيًا لتجديد السياسة الجنسانية. ويبدو المجتمع المدني بوصفه مفهومًا تعدديًا، وبوصفه فرصة لتوصيل قيم معينة ومصالح محددة في المجال السياسي، يبدو وكأنه تطبيق نسوي شائع، ولكن نادرًا ما يطلق عليه مسمى "المجتمع المدني". يبقى أن الجدير بالذكر أن النقد النسوي يحلل، بأية مزاعم متضمنة لم يدلل عليها يتم العمل، حين يتكلم عن الفاعلين في المجتمع المدني؛ لذا يجب على كل مفهوم للمجتمع المدني أن يتضح لديه وجود هذه الآلية لإقصاء جماعات اجتماعية محددة. المهم أن فهم ما للمجتمع المدني لا يقرر مسبقًا أي المطالب وأي نظام للفعل يسري بوصفه خاصًا أو عامًا. في مسيرة التعلين والتحويل العملي لما هو خاص إلى النطاق العلني تتمثل خصوصية الدائرة الوسيطة للمجتمع المدني في أنها لا تقصي مجموعة ما معينة بشكل منظم. فالمجتمع المدني يمكن تصوره بوصفه مكانًا للتحول من الموضوعات الخاصة إلى

العامة (المرء يفكر هنا على سبيل المثال في وقائع الاغتصاب في الزواج التي لم يكن لها منذ سنوات صلة بدائرة المجال العلني)، وبالعكس يمكن لبعض موضوعات الحوار العام أن تعود بعد "درسها" مرة أخرى إلى نطاق المجال الخاص.



٨. الطيب والخبيث: الانقلاب الاجتماعي الثقافي لجيفري ألكسندر

تتوافق نظرية جيفري ألكسندر **Alexander** للمجتمع المدني مع العمل النقدي – الاستدلالي للحركة النسوية؛ فقد أعطى عالم الاجتماع الأمريكي في السنوات الأخيرة استخدامًا أصيلاً لمفهوم المجتمع المدني، وذلك بأن أسس تحليله على وجهة نظر "مزدوجة". فمن ناحية يصف بمصطلح "المجتمع المدني" استناداً إلى مصطلح "الجماعة الاجتماعية" لبارسونز شيئًا شديد الواقعية، ألا وهو دائرة الفعل المتباينة والدائرة المؤسساتية للمجتمعات الحديثة. ومن جانب آخر فإن المجتمع المدني، هو شكل ترميزي لوصف الذات من قبل المجتمعات الحديثة؛ فهي تصف بذلك مؤسسات محددة وطرق معينة للعمل بوصفها معيارية متمناة و"مدنية" وتقلل من قيمة مؤسسات وطرقاً أخرى، وهي تحدد من ينتمي للمجتمع المدني ممن لا ينتمي. يريد ألكسندر أن يتبع هذه المسيرة التعريفية الثقافية لأجل أن يطور عن ذلك فهمًا يجعل المجتمعات الحديثة تنتج صورًا ذاتية عن نفسها بنفسها. وهو يعتمد في هذا على تأملات دوركايم ومقولات النظرية الرمزية والوصفية، ومن ثم يجد نفسه بالقرب الشديد من مفاهيم شيلز.

بدلاً من تلخيص المناقشات التي دارت حتى الآن حول نظريات المجتمع المدني نشير بإيجاز إلى أن الكيفية التي وصف بها ألكسندر (١٩٩٨ رقم (a)) خطوط تطور التفكير حول المجتمع المدني تشبه ما قدمناه هنا. المفهوم الحديث الأول للمجتمع المدني، والذي تتمثل خلفيته في وجهة النظر القروسطية والهوبزية، يوجد لدى لوك، التنويري الأسكتلندي، ولدى فيرجسون وسميث وأخيرًا لدى هيجل وتوكفيل، فقد امتلكوا جميعًا فهمًا شاملاً وإيجابيًا للمجتمع المدني، وهو فهم يعزل الدولة، ولكنه يشمل بتوسع كل المؤسسات الأخرى، وكذلك الشركات والأسواق الرأسمالية، وذلك لأنها تقدر في هذا الخط التقليدي القديم بوصفها عملا خيرياً تمدينياً، وذلك لأنها تشجع سلوكًا متمدنًا، وتحملاً للمسئولية وامتلاكًا للعنان. وقد جرى التشكيك في هذا التقييم الإيجابي وبشدة في ضوء النتائج الاجتماعية للرأسمالية في النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى تمت المساواة بين المجتمع المدني ومجتمع السوق، ومن ثم تحول المصطلح تحولاً سلبيًا. مجتمع السوق السيئ الذي يشجع الأنانية يقام في مقابله، من ناحية، مجتمعًا أخلاقيًا لا يزال يحتفظ بشعور ووعي للارتباطي والتضامني – هكذا على سبيل المثال في بدايات علم الاجتماع، وهو واضح بصفة خاصة لدى دوركايم. ومن ناحية ثانية شهد التركيز على الدولة ذروته: "تظهر نظريات الدولة القوية فيما بين الراديكاليين والمحافظين والتنظيمات البيروقراطية بوصفها الثقل المقابل والوحيد لعدم توازن وعدم إنسانية حياة السوق" (السابق، ص٥). هذه المرحلة الثانية وجدت نهايتها في سبعينيات القرن العشرين. وقد حمل البحث عن بديل اجتماعي مدني في دول شرق أوروبا وأمريكا اللاتينية، وحملت أزمة ترتيبات دول الرفاهية على التوجه العملي والتخطيطي في البحث عن بديل. "المجتمع المدني" كان شيئًا يتم تحديده أو عزله بطريقة منتظمة من قبل كل من الدولة والسوق[1]. لذا يرى ألكسندر المجتمع المدني بوصفه مجالاً لا بد للمرء أن يفصله تحليليًا عن مجالات المجتمع الأخرى، وهو مجال محدد إمبريقيًا أيضًا وبدرجات متنوعة عن الدولة والسوق. فالمجتمع المدني يصور الآن الدائرة المتنوعة للتضامن، والتي تظهر روابط معيارية كونية وأخرى تجزيئية خاصة، وهذا ما يفهم من مصطلح بارسونز "الجماعة الاجتماعية". هذه الدائرة للتضامن مرتبطة بالدوائر والمجالات الاجتماعية الأخرى، ويمكن

---

(1) بالطبع توجد استثناءات هنا؛ فجون كين أحد الممثلين الحاليين المعروفين لمفهوم المجتمع المدني يضع الشركات الاقتصادية في إطار المجتمع المدني (قارن كين ٢٠٠٣، ص٥٧ وما بعدها) (المؤلف).

أن تشجع أو تهدد من قبلها. والمرء يفكر هنا في استعمار المجتمع المدني (هابرماس) عبر علاقات السوق التي تواصل زحفها وتوغلها.

والمجتمع المدني يمتلك أيضًا شفرته الثقافية الخاصة "وسردياته"، ويتم بناؤه من قبل مؤسسات خاصة، بالدرجة الأولى قانونيًا وإعلاميًا: "القضاء، مؤسسات وسائل الإعلام الجماهيرية، وأماكن الرأي العام، وهي أمثلة مهمة لذلك" (ألكسندر ١٩٨٨، رقم (b)، ص٩٧). فالأمر يدور في فهم ألكسندر – متابعًا لشيلز – حول دائرة المجال الثقافي الرمزي الحقيقي، أي دائرة الوعي الجماعي. وهذا يتشكل بامتداد ثنائية النقي/ وغير النقي أو ثنائية المقدس/ والدنيوي، وهنا يتجلي التأثير الواضح لنظرية الدين عند دوركايم، وهذه المنظومة الثقافية تمثل أساس كل مجتمع:

> **"لأنه لا يكاد يوجد دين متطور لا يقسم العالم إلى محبب ومكروه، فإنه لا يوجد أيضًا خطاب اجتماعي مدني لا يقسم العالم كذلك إلى مفهومين: ما يستحق أن يؤخذ به، وما لا يستحق" (السابق، ص٩٨).**

فمجتمع ما يصنف إذًا بموازاة الشفرة الثنائية ما يحدد – بالنسبة له – مجتمعًا مدنيًا "طيبًا" وما يحدد بوصفه "نجسًا"، "قذرًا"، "متوحشًا". وهذا الأمر يختلف من مجتمع إلى آخر، ولكن – هكذا يزعم ألكسندر – يقوم الترتيب الثنائي وبشكل دائم على ثلاثة مستويات: **أولاً** يمكن تقسيم دوافع الفعل هكذا: التحكم الذاتي الديمقراطي، استقلالية ونشاط ضد اللاعقلانية، والهستيريا والأوهام "غير النقية" (السابق، ص٩٩). **ثانيًا** يوجد نموذج مشابه على مستوى العلاقات الاجتماعية: العلاقات المفتوحة والوثيقة مقابل العلاقات المغلقة والسرية والنفعية، والتي تعد بالتالي علاقات معزولة عن شفرة المجتمع المدني. **وأخيرًا** تسري الشفرة أيضًا على مستوى المؤسسات السياسية والاجتماعية، أي المؤسسات المقننة بطريقة مفهومة والمنظمة أفقيًا ضد المؤسسات التعسفية، المؤسسة على السلطة والعنف، والمنظمة بطريقة تراتبية. هذه المستويات الثلاثة ترتبط بالطبع معًا، وهي تشكل الشفرة الثقافية التي تثبت عليها بداهة وفي الغالب بطريقة شعورية غير تساؤلية الديمقراطيات والجماعات المدنية. تبعًا لهذه الشفرة يتم إنتاج الإدماجات

والتضامنات، ولكن في الوقت نفسه يتم عزل شيء ما أو شخص ما وإقصائه.

تبعًا لهذه الأساليب يمكن – مصداقًا لألكسندر – توضيح خلفيات القبول الثقافية والبداهات المعيارية لكل المجتمعات. هكذا يرتبط على سبيل المثال فهم الذات الأمريكية، الديمقراطية، المجتمع–مدنية بمرحلة تأسيس الجمهورية، أي بمرحلة الآباء المؤسسين، وبالدستور، وبإعلان الاستقلال. هنا فإن وصف الذات الذي ما زال مؤثرًا ومعياريًا مثبت كتابيًا، ويمكن استحضاره في المسائل الخلافية والقسم عليه. في ألمانيا يقوم الدستور بوظيفة مشابهة، ولكنه لا يفهم دون التنصل من الاشتراكية القومية (النازية الالمانية) ومن المحرقة (الهولوكوست)؛ فالشفرة الديمقراطية والمجتمع–مدنية تتشكل هنا حول "لا لمرة أخرى!". ويشير ألكسندر أيضًا (٢٠٠٠) إلى أن الشفرة المجتمع–مدنية يمكن أن تحمل في داخلها لحظات عنف ولحظات إقصاء شديدة التطرف. هكذا يمكنها من ناحية أن توطد السكينة في أحد المجتمعات، ولكنها تسير من ناحية أخرى مع قومية متطرفة تحط – كما حدث في أوروبا على سبيل المثال – من الشعوب الأخرى وتشرع للحرب.

انحاز عالم السياسة فولكر هاينس (٢٠٠٠، ص٨٢) إلى هذه المقولة الاجتماعية الثقافية لإلكسندر، وأصر على أن خطاب علم الاجتماع حول المجتمع المدني لا ينبغي أن يشارك في "صراعات التصنيف" التي تنتشر داخل المجتمع المدني؛ فعلماء الاجتماع ينبغي عليهم ألا يشاركوا في تحديد من ينتمون إلى المجتمع المدني ومن لا ينتمون. ولكن بطريقة ما يجب على علماء الاجتماع وعلماء السياسة أن يتخذوا موقفًا إزاء خطاب المجتمع المدني، ولكنه ليس من الواضح حتى الآن كيف. على كل حال فإن باحثي علم الاجتماع يتصرفون بطرق مختلفة مع المكونات المعيارية للمجتمعات المدنية الحقيقية.

فعالمة اجتماع ما يمكنها **أولاً** أن تحاول فقط إعادة بناء ما يعد مدنيًا أو غير مدني في مجتمع ما، وما يتضمن كل تقييم شخصي، وسيكون هذا أحد أشكال تحليل الخطاب. وهذا التحليل النسبي هو ما يدعو إليه المؤرخ ديتر **جوسفينكل Gosewinkel**؛ فهو يقترح (٢٠٠٣، ص٦) أن يتعامل في بحث الخطابات بطريقة تأريخية، وهو نفسه لا يمثل نموذجًا معياريًا ما للمجتمع المدني. كيف تخاض المناقشات حول المجتمع المدني، هكذا يتم التساؤل، من هم "المتحدثون" أصحاب النفوذ الذين أمكنهم صياغة المفهوم، وماذا يريدون؟

أما الاستراتيجية **الثانية** الممكنة للبحث، والتي تبقى على كل حال وبدرجة كبيرة غير منحازة خارج الجدالات المعيارية تدخل تعريفًا ينسحب على نطاق المجتمع المدني (السابق، ص٣/ هاينس ٢٠٠٢، ص٨٤). هنا يُفهم المجتمع المدني بوصفه دائرة اجتماعية مستقلة تحدد نفسها في مقابل الأسرة والدولة والاقتصاد. غالبًا ما تتم رؤية المشاركات التطوعية بوصفها الشكل التنظيمي المعتاد لهذه الدائرة كما هو الحال لدى توكفيل وبوتنام ودارندورف وكثيرين غيرهم. تعريف **ثالث** يتمثل في تحديد تفاعلي ومعياري بقوة، وهذا لا يدعو إلى دائرة مجتمع-مدنية منسقة بدقة، وإنما يشير إلى أنه انطلاقًا من وجهات نظر جمهورية تسري موضوعات وطرق فعل محددة بشكل طبيعي، معياري، متمني. إن إمكانية التمدن وروح الجماعة والوعي الاجتماعي تصبح هنا أفعالاً "فاضلة" معيارية ممتازة، وبوصفها جوهر "الفعل المجتمع-مدني (هكذا لدى شيلز والمؤلفين الكومونيين ولدى مونكلر).

غالبًا ما يوجد في المراجع الحديثة تركيب توفيقي بين تعريفات المجتمع المدني التي تنسحب على كل من النطاق والتفاعل. حرفيًا وبوضوح يصف المؤرخ يورجن كوكا هذه التوفيقية ويبرز قوتها، ويبين أن المرء لا ينبغي له أن يستبعد الجانب المعياري لمصطلح المجتمع المدني. بالنسبة له يعني المجتمع المدني **أولاً** نموذجًا تفاعليًا يتوجه إلى الحلول الوسط، وإلى تفاهم في العلن، يتميز بعدم العنف ويعترف بالتعدد ويتوجه في حدوده الدنيا تبعًا للمصلحة العامة (كوكا ٢٠٠٣، ص٣٢ وما بعدها). **وثانيًا** توجد طريقة التفاعل هذه بشكل رئيسي في مجال اجتماعي محدد، والذي يمكن تحديد مكانه في المجتمعات الحديثة المنظمة بدقة بين الدولة والاقتصاد ودائرة الحياة الشخصية، وكذلك في نطاق الاتحادات والجمعيات والحركات الاجتماعية والمنظمات غير الحكومية (NGOs) (كوكا، السابق). **وثالثًا** يعني المجتمع المدني بالنسبة لكوكا أيضًا وصفاً لأحد المشروعات التي تحمل سمات طوباوية لم تحل حتى اليوم، ولهذا لم يكن المجتمع المدني في "شكله النقي" متطابقًا قط مع المجتمعات الحقيقية الموجودة.

إذا ما اتبع المرء بوصفه باحثًا مثل هذه الاستراتيجية البحثية المملوءة بالأفكار المعيارية بهدف تنظيم شيء ما، يجب عليه أن يتخذ موقفًا من عملية التشفير الموجود في المجتمع، وذلك بأن يشير إلى أن سلوكاً محدداً أو التعقيد المؤسساتي ضروري في معنى ما محدد لتأثيرات تمدينية فعلية أو للديمقراطية. أو أن المرء يمكن أن يوجه نقدًا لآلية إقصائية محددة يحتمل أن

تخالف النموذج المثالي للمجتمع المدني نفسه. أو يتأسس على معايير أخلاقية متشددة أو معايير فلسفية اجتماعية، أو أن المرء يشير إلى النتائج غير المقصودة وغير الملحوظة لطريقة تنظيم مجتمع – مدنية محددة. وعلى كل حال يجب على المرء بوصفه مراقبًا للمجتمع المدني أن يكون واضحًا لديه بصفة دائمة أنه يحتاج إلى تدبر أوصاف الذات المعيارية للمجتمعات، وذلك حتى لا يقبل التشفير الاجتماعي ويعاد إنتاجه بطريقة غير انعكاسية.

الباب الثاني:

المجتمع المدني والتطبيق السياسي

١. المجتمع المدني والدولة والعنف

كما رأينا في الباب الأول حول التاريخ الفكري لمصطلح "المجتمع المدني"؛ فقد تحول المصطلح في العصر الحديث، وفقد بشكل متزايد معناه الأرسطي الشمولي. على سبيل المثال ظهرت من عام ١٧٥٠ تعريفات للمصطلح تعزله بوضوح عن الدولة وتبرز بدلاً من ذلك منطقه الخاص ذا الطابع المجتمع–مدني، وتلح على أن "المجتمع المدني" له علاقة بفعل التمدن أو بالسلوك التمديني. ولأجل معرفة التغييرات المجتمعية التي مثلت أساسًا لهذا التحول المعنوي، سيكون من المهم مراعاة الدور المميز لبناء الدولة في هذه المسيرة. فيما يلي ستتصدر قضايا بناء الدولة المقدمة، وذلك لأجل فهم أية تغييرات اجتماعية وسياسية عميقة تمكنت من تقديم دفعة للتغير الدلالي لمصطلح المجتمع المدني الحديث؛ إذ إنه لم توجد لا "المجتمعات" ولا "المجتمعات المدنية" بالمفهوم الجديد للمعنى الذي نفهمه الآن؛ فالمجتمع المدني وإمكانية التمدين يرتبط تاريخيًا وعن قرب مع بناء دولة إقليمية قومية تحتكر القوة العسكرية (مان ١٩٩١، ص٤٢٣).

عندما يستخدم المرء مصطلح "المجتمع" في علم الاجتماع، فإنه يعني في العادة نظاماً اجتماعياً محدداً بوضوح نسبي ويعترف له في الغالب بصفات نظامية. هذا التصور للمجتمع – المنتشر في علم الاجتماع – بوصفه وحدة متجانسة تشمل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية كلها تم توجيه النقد إليه من قبل عالم الاجتماع البريطاني–الأمريكي ميشيل مان.

فقد ثبت لدى الملاحظة القريبة أن هذا التصور للمجتمع بوصفه نظاماً اجتماعياً محدداً بوضوح هو تصور يمثل نوعًا من الإطلاقية لظاهرة تاريخية حديثة هي ظاهرة المجتمع كما تمثل في الدولة القومية (هافركامب/ كنوبل ٢٠٠١، ص٣١١). ويفرق ميشيل مان بين أربع شبكات للسلطة الاجتماعية تتحقق في مجتمع الدولة القومية وهي: السلطة الإيديولوجية، والسلطة الاقتصادية، والسلطة العسكرية، والسلطة السياسية (مان ١٩٩٨، ص١٨ وما بعدها). هذه الشبكات الأربع تستطيع أن تتشابك مع بعضها ثم تنفصل مرة أخرى، ويمكنها أن تتباعد، وأن تتراكب جزئيًا. ورغم أن هذه الشبكات السلطوية الأربعة تغطي بعضها بعضًا، وتكون نظاماً اجتماعياً مندمجاً، فإنها بعكس ذلك شيء مميز تاريخيًا.

على خلاف الإمبراطورية الرومانية لم يوجد في أوروبا الوسيطة أية إمبراطوريات إقليمية؛ فأوروبا في عصر ما بعد هجرة الشعوب لم تعرف مركزًا أو رئيسًا، ولكنها كانت تتكون من عدد كبير من الشبكات الصغيرة الفاعلة والمتداخلة جزئيًا (مان ١٩٩١، ص٢٠٦). وكانت أغلب العلاقات الاجتماعية محلية ومحدودة جدًا، وتتركز على سبيل المثال في الأديرة أو القرى أو الأملاك أو المدينة أو الطوائف الحرفية. أما ما ربط الجماعات المحلية في الفضاءات الكبيرة مع بعضها البعض فكانت المسيحية بوصفها شبكة إيديولوجية معيارية اندماجية مسالمة. رغم ذلك وجد صراع دائم على السلطة بين الكنيسة الكاثوليكية والحكام الدنيويين. بالإضافة إلى ذلك كانت الدولة الإقطاعية القروسطية ضعيفة، صحيح أن القدرة على ممارسة العنف كانت في يد أحد الحكام المنتسبين لطبقة النبلاء العليا إلا أنه لم يكن يستطيع التواصل مباشرة مع الجماهير. كان هذا ممكنًا فقط بطريق غير مباشر عن طريق الإقطاعيين الذين تحته، والذين كانوا في الوقت نفسه حكامًا مستقلين. أيضًا كان الاقتصاد يتكون من مكونات متنوعة مثل اقتصاد الكفاف أو الاكتفاء الذاتي، وشبكات التجارة المتشعبة، المدينة وطائفة التجار، والقرية والمالك الإقطاعي. وفي نهاية العصور الوسطى لم توجد بسبب ذلك أية وحدة إقليمية حقيقية؛ فعدد كبير من الإمارات الصغيرة المستقلة لا تكون "مجتمعًا"، وإنما فوضى من شبكات يصعب أن تتناسق وتنسجم.

ويشرح مان الديناميكية التي استخدمت متأخرًا في مجال تكوين الدولة بأن يجعل أساس بحوثه وجهة النظر التي تقول بأن الدول لا تُشبع فقط احتياجات سياسية داخلية، وإنما أيضًا وظائف جيو-سياسية. يوضح تحليل

مالية الدولة أن الدول القروسطية رعت في الغالب الوظائف العسكرية التي ازدادت في ضوء تنامي الأعباء الحربية، ورغم ذلك فقد وجدت ثورة عسكرية فقط في السنوات ما بين (١٥٤٠-١٦٦٠). في الصراعات الحربية نجت فقط الممالك الإقليمية شديدة المركزية، بينما تدهورت التحالفات الإقطاعية الرخوة لبعض المدن والإمارات الصغيرة التي راحت ضحية لهذه الصراعات. عبر الثورة العسكرية التكنولوجية للقرن السادس عشر بدأت تتضح النزعات المركزية في أوروبا (كنوبل ٢٠٠١، ص٣٠٦). لقد نشأت نظم حكم دستورية، ونظم حكم مطلقة سمحت للمجتمع بأن يزداد اندماجًا والتئامًا. وقد أثارت المسيرة الحكومية لحشد السلطة بداية من القرن السابع عشر تقريبًا توجهًا جديدًا للقوى الجمعية مثل النبلاء أو الطبقة البورجوازية العليا وغيرهما من القوى التي تتوجه في أعمالها وبشكل متزايد تبعًا للدولة و"تلتف" في الوقت ذاته على بالبلاط أو البرلمان. هنا ولدت الدولة الحديثة، وكان هذا بالدرجة الأولى بمثابة رد فعل على المصالح والصراعات الجيو-سياسية والعسكرية، ولكن لم يقم أمامها بعد مجتمعاً مدنياً منظماً. على الأقل كانت الطبقات العليا حتى هذه اللحظة الزمنية موضوعة في "قفص" إقليمي-حكومي، ومرتبطة بمجال جماعي مكون بطريقة سياسية.

كما رأينا كان مصطلح المجتمع المدني بالنسبة لمنظري القرنين السابع عشر والثامن عشر محددًا من خلال تعارضه مع الحالة البدائية. وفي عصر الحكم المطلق ومرحلة الانتقال إلى الدولة الحديثة حصل مصطلح إمكانية التمدن وبازدياد على مكانة سامية؛ فمجتمع متمدن يعني مجتمعًا يكن الاحترام لاستقلالية الأفراد، مجتمع متأسس على الأمن والثقة بين الغرباء، ومجتمع يستلزم تهذيبًا للسلوك واحترامًا للقانون وتحكمًا في العنف ومقاومته. فاللياقة والتسامح والثقة تصبح سمات مميزة للتمدن. وقد حلل نوبرت إلياس **Elias** (١٨٩٧-١٩٨٠) في كتابه "حول المسيرة التمدينية" (١٩٣٩) والذي أصبح من كلاسيكيات النظرية الاجتماعية، مسيرة طرد العنف - أي "الطبيعة البدائية" - من سياق الحياة اليومية. وينطلق إلياس من ملاحظة أن الإنسان المحدث مقارنة بإنسان العصور الوسطى أكثر تحضرًا، وهذا يعني من حيث الجوهر أنه يتحكم في نفسه بقوة ويهذب انفعالاته، ولديه خجل قليل ولا يشعر بالحرج إلا نادرًا، خاصة فيما يتعلق بالعري والجنس وآداب المائدة. أما إنسان العصور الوسطى فيعيش غريزته وأحاسيسه بانفتاح واندفاع وتلقائية مما يظهر فيما بين أشياء أخرى في العنف الكبير للمجتمع القروسطي (إلياس ١٩٩٧، مج١، ص٣٩٠). وهو يشير هنا إلى الصراعات الحربية الكثيرة

لجماعات الفرسان المتنافسة وإلى الشره الكبير للتعذيب (السابق، ص٣٧٤ وما بعدها). فإلياس يزعم أن مسيرة تمدين الغرب - أي تغيير سقف الانفعال الفردي المسموح به - ارتبط بالتنظيم النوعي للمجتمعات، وإذا شئنا الدقة: فإن ظهور الدولة الحديثة التي مَرْكَزت وسيلة ممارسة العنف الجسدي واحتكرته قد تجلى أو انعكس في تغيير العادات النفسية (السابق، ص٨٢).

ولأجل توضيح هذه العلاقة يناقش إلياس - مثل ميشيل مان أيضًا - عملية بناء الدولة في عصر الحكم المطلق؛ فمع تصاعد "سلطة الفرد الأوحد" الذي يختلف بوضوح عن الحاكم الإقطاعي القروسطي تزايد خفوت الانفعالات الفردية؛ فأوامر وتحريمات مجتمع البلاط الأرستقراطي أعادت تشكيل نظام الغريزة وأعمالها (إلياس ١٩٩٧، مج٢، ص ١٥). وتدريجيًا تحول الإلزام والرقابة الخارجية إلى إلزام ورقابة داخلية؛ فمع فرض احتكار العنف الحكومي يبدأ نوع من التمايز عن الاقتصاد والقانون والسياسة. وهذا يحمل بدوره تبعية شديدة لناس آخرين، ويجعل التوافق الأكبر بين أعضاء المجتمع ضروريًا، حتى أن الأفراد يكونون مضطرين لأن ينظموا تصرفاتهم كي تصبح أكثر تميزًا وانتظامًا وتوازنًا (السابق، ص ٣٢٧). فالاحتكار الحكومي للعنف يُنتج فضاءات اجتماعية داخلية خالية من العنف وتستوجب سلاسل متطاولة للفعل، حتى إن الأفراد يضطرون لكبت نزواتهم وثوراتهم الغاضبة وللخضوع لتحكم سلطة ما فوق الأنا الفردية (السابق، ص٣٣١ وما بعدها). أما عمليات التمدين بمعنى لياقة التصرف وتمدنه، وكبح الانفعال وإرضاء العنف وتهدئته فتجري تبعًا لإلياس حيث يوجد تقسيم للعمل واحتكار للعنف، وكان هذا الحال أمرًا معتادًا في أوروبا.

منذ القرن التاسع عشر لم تعد الطبقات العليا "المتمدنة" فقط التي يتم توجيهها عبر إجراءات ضريبية وسياسية تبعًا لمركز سلطة قومي وإنما الطبقات الوسطى والدنيا أيضًا (كنوبل ٢٠٠١، ص٣٠٩). وقد تميز هذا القرن بالنمو المستمر لواجبات الدولة، والتي لم تعد تقتصر وعلى الواجبات العسكرية، وإنما امتدت بصفة خاصة إلى المجال التمديني أيضًا، وبصفة خاصة المواصلات القومية وشئون التربية حيث يتم تمويلها وبنائها حكوميًا بالوسائل الضريبية. وعبر زيادة كثافة التفاعل الاجتماعي أصبح كل من الحكام والشعب جزءًا من "المجتمع" نفسه أي مرهونين بالفكرة القومية (مان ١٩٩٨، ص٣٤). فالمجتمع المدني الجديد انقلب عمليًا وثقافيًا ضد الاستبداد

الحكومي، ولكنه كان مرتبط بشدة بقيام الدولة الحديثة. لقد أصبح المجتمع المدني في نظر مان بمثابة "إقليم" تابع للدولة القومية في القرن التاسع عشر.

منذ ذلك الوقت تتبادل الدول الحديثة والمجتمعات المدنية ويتغلغلان في بعضهما بالتبادل مما أدى إلى زيادة الصبغة السياسية للمجتمع المدني عما قبل. وأصبحت اتحادات المصالح والجمعيات والأحزاب السياسية تواجه الدولة؛ "السلطة" توجد الآن في المنطقة البينية ذات السمة الحكومية القومية والتي تربط بين الدولة والمجتمع. وأصبحت الدولة القومية الحديثة تتميز عبر تطابق أنواع السلطة الأربعة التي تم وصفها من قبل مان، وتنتج بالتالي ما يبدو لنا اليوم طبيعيًا بوصفه "مجتمعًا"، ويتمثل مفتاح فهم هذا التطور بالنسبة لمان في توسع عمل الدولة للداخل والخارج.

> **"خلال الجزء الأكبر من التاريخ واجهت الطبقات الصغيرة المتواضعة الدولة إما بدون مبالاة أو بمحاولة الهرب منها وتجنبها. أما الآن فيتم حجزها مرة واحدة في قفص منظمة قومية وسياسية، تقف أمام القفص مجموعتان من حراس الحيوانات وظيفتهما الأساسية حراسة القفص، وهما جابي الضرائب وضابط التجنيد" (مان السابق، ص١٤٩).**

أما نتيجة ذلك فالدولة ترى نفسها اليوم في مواجهة قوى جماعية مثل الطبقات والجمعيات والحركات والاتحادات القومية التي أنتجتها، وتحاول الآن أن تشكك في أولويتها في الترتيب وتتسابق معها على السلطة والتأثير. فبناء المجتمعات المدنية يعتمد من ناحية على تمركز السلطة في المؤسسات الحكومية، ومن ناحية أخرى المسيرة التي تلي ذلك للمنافسة بين الدولة والمجتمع حول السلطة التي تنتقل ومنذ القرن التاسع عشر إلى المجتمع المدني. وهو الأمر الذي يرتبط بالحركات المناهضة العنيفة كما يرينا ذلك دكتاتوريى القرن العشرين.

فعصر العنف المتطرف لحداثة القرن العشرين لا يتواءم بالمرة مع صورة إلياس لمجتمع حديث متمدن ومسالم. أكثر من هذا فإن مفهومه التمديني يصف عملاً عميق التناقض (قارن بوركيت ١٩٩٦). فاحتكارية العنف من قبل الدولة تقود حقًا إلى مسالمة داخلية، ولكن لا يتم إستئصال العنف، وإنما يظل موجودًا "خلف الأحداث" (السابق، ص١٣٨). العنف يتم سحبه من مجال الصراعات اليومية ويعطي لتحكم الدولة التي تهدد بإمكانية استخدامه في الداخل كما تستخدمه في الخارج؛ فالعنف الحكومي البيني لم يتم إخضاعه، تبعًا لإلياس، مثل العنف المجتمعي الداخلي للمشروع التمديني

نفسه؛ فالحروب بين الدول هي خطر باق طالما لم يوجد احتكار عالمي للعنف (إلياس، ص١٨١). رغم ذلك يرى إلياس وجهًا آخرًا لمسيرة التمدن ذات الحدين؛ فاحتكار العنف يوطد من ناحية السلام داخل المجتمع، ومن ناحية أخرى فإنه من الممكن، وهذا ما تكرر حدوثه بشكل دائم، أن مالك احتكار العنف يستخدمه في مصالحه الخاصة (السابق، ص١٧٩). بهذه الطريقة يشرح إلياس أيضًا العنف الذي تمت ممارسته من قبل القومية الاشتراكية (النازية الألمانية). في الخلفية يوجد تصور أنه وجد نزع تدريجي ولعقود مستمرة للأنسنة عن المجتمع الألماني؛ فالطريق باتجاه الإرهاب والقتل له مصدره القديم؛ فهناك سياق طويل من التفكيك الاجتماعي جعل، تبعًا لإلياس، ما يسمى بالرايخ الثالث والمحرقة أمرًا ممكنًا، وقاد إلى البربرية (السابق، ص١٩٧).

وهذه النظرية التي لا تتجاوز المألوف تم نقدها في سياق الجدل حول الطابع الحديث للمحرقة، وقد بدأ الجدل وبحسم من قبل سيجمونت **باومان Baumans** في كتابه "جدل النظام: الحداثة والهولوكوست" (١٩٩٢). وتتمثل مشكلة المقولة الإلياسية الشارحة في أنه يجعل البربرية الوجه "الآخر" المخالف للتمدن، بينما يركز عالم الاجتماع باومان بخلاف هذا على أن العنف النازي قد وجد داخل المسيرة التمدينية نفسها. فتناقض التمدينية في الدولة الحديثة يقع في أنه إلى جانب التسامح والاحترام يصبح في الوقت نفسه القتل الآلي المحسوب بطريقة تقنية ممكنًا[1]. تصوير الهولوكوست بأنه بربري، وبالتالي ردة إلى ما قبل العصور الحديثة يتجاهل بالضبط المسيرة ذات الوجهين للتمدين، ويستبعد كل تناقض. وذلك أن احتكار العنف في الدولة النازية كان مقدمة وشرطًا للمحرقة (فارن بوركيت ١٩٩٦، ص١٤٤). أيضًا حتى وإن قاد تنافس مراكز السلطة المتنوعة لقوة تدميرية تبني نفسها بشكل متضاعف. فإزاحة العنف "إلى ما خلف الأبواب المغلقة" (إلياس ١٩٩٧، مج١، ص٣٥٤) لا يعني أن العنف ليس مقدمة وشرطًا لانهيار التمدن وللبربرية – وإنما بالعكس؛ فتمركز العنف وإطالة سلسلة الأفعال في مجتمع متنوع لا تمكن وحدها من منع العنف المادي، بل يمكنها

[1] جون كين (١٩٩٨، ص١٢٨) عن سيجمونت باومان: "تشير فرضيته بطريقة ثرية إلى أحد الألغاز الأكثر إزعاجًا، لغز لا بد لأصدقاء المجتمع المدني من أن يواجهوه، ويتمثل في أنه توجد أزمنة وأمكنة تتعايش فيها الأساليب المتمدنة وبسلام مع القتل الجماعي" (المؤلف).

بدلاً من ذلك أن تكون مقدمة وشرطًا للقتل المنظم وبشكل بيروقراطي. هذه الازدواجية أو "جدلية" التمدن ينبغي ألا تزاح وتكبت، ولكن يطرح سؤال أية وسائل يمكنها أن تخفف أو تقلل من أخطار العنف إذا لم يتيسر هذا الأمر للتمدين بمفرده. فقط الكثير من الديمقراطية والتعددية – هكذا تقول إجابة إلياس عبر باومان وحتى كين – يمكنهما التحكم بفاعلية فيمن يمتلكون وسائل العنف المادي. الدولة النازية على سبيل المثال أغلقت أو دمرت كل المنظمات الوسيطة المستقلة التي كان يمكنها أن تحافظ على منطقة حكم ذاتي للمجتمع مقابل الدولة. مما يدل على أن الفضاءات المفتوحة للمساجلات والمتأثرة بمستوى متمدن ومسالم، ومع ذلك تسمح بوجود الأزمة، هي الوحيدة التي تبدو في حالة تسمح لها بالتحكم في التصرف غير المتمدن والعنيف للحكومة، وأن تقلل منه (كين ١٩٩٨، ص١٥٦). وهذا ما ينطبق أيضًا ومباشرة على الديمقراطيات المعاصرة.

٢. الوعي العام والمجتمع المدني المنقسم في ألمانيا حتى ١٩٤٥

يمتلك المجتمع المدني الألماني جذورًا تعود إلى القرن التاسع عشر؛ ففي هذا العصر ظهرت اتحادات وجمعيات شديدة التنوع. رغم ذلك لا يزعم أحد أنه في زمن بداية الحرب العالمية الأولى كان المجتمع المدني بمعناه الإيجابي حيًّا في ألمانيا. لقد تحدث ماكس فيبر – على سبيل المثال – في المؤتمر الأول لعلماء الاجتماع الألمان سنة ١٩١٠ عن أن "الإنسان المعاصر" هو "إنسان جمعياتي بدرجة مرعبة لم يتيسر تخمينها قط". فلماذا استخدم فيبر مثل هذه النغمة الناقدة التي تحط من الشأن؟ فيما بعد يعرض تاريخ تطور نوادي وجمعيات القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٤٥ بطريقة جافة، وذلك بغرض التساؤل فيما بعد عن الشروط التي تضمن أن المجتمع المدني بمعنى المجال الاجتماعي لجمعيات المتطوعين متمدن فعلاً، أي موافق لمعيار التصرف المتمدن ومستواه.

الجمعيات والنوادي في ألمانيا لديها جذور أهلية قديمة يمكن أن نجد أرضيتها في عصر الحكم المطلق الذي تم تنويره. وقد انتمى كل من المنتسبين لأعلى الطبقة الوسطى، موظفي الإدارة، الأساتذة الجامعيين، وكذلك النبلاء المتنورين معًا إلى "جمعيات" متنوعة؛ فالجماعات السرية والأكاديميات والمجتمعات القرائية، وحلقات النقاش مثلت الأماكن الأولى للجمعنة المدنية التي كانت تبحث عن مسافة تبعدها عن الحكومة وتحميها منها.

في النصف الأول من القرن التاسع عشر ظهرت أشكال جديدة للجمعيات مع تركيبة متغيرة من الأعضاء، على سبيل المثال جمعيات الشباب الجامعي، جمعيات الغناء والجمعيات الرياضية، وتلك التي تتبع في الغالب هدفًا سياسيًا قوميًا. وتدل أسماء جمعيات مثل "توتونيا" (هايدلبرج ١٨١٤) أو "جرمانيا" (جيسن ١٨١٥) على الصلة بالأمة (هاردفيج ١٩٩٠، ص٨٠٥).

ولا يختلف انتشار الجمعيات في ألمانيا والبلاد الأوروبية الأخرى بشكل جوهري عما في الولايات المتحدة الأمريكية؛ فمعاصري توكفيل في ألمانيا كانوا على معرفة بمؤسسية الجمعية وبنظرية العلاقة بين الجمعية وروح الجماعة وأخلاقيات المواطن (هوفمان ٢٠٠١، ص٣٠٨). بصفة خاصة جمعيات الماسونيين التي رأت نفسها بوصفها مدارس لفضائل المواطنة والمواطنين، وذلك في "منطقة متجاوزة للقوميات امتدت من بوسطن إلى سانت بطرسبورج، ومن كوبنهاجن حتى نابولي" (السابق، ص٣١٢). وفي ألمانيا ظلت السمة القانونية للجمعيات غير واضحة وذلك حتى عام ١٨٤٨؛ حيث كان يتم إصدار الامتيازات والتراخيص تبعًا لكل حالة بمفردها (هاردفيج ١٩٩٠، ص٧٩٤).

إلى جانب هذا الخط الكلاسيكي – كما يقال اليوم – للتطوع الحر في الجمعيات ما زال يوجد في التاريخ الألماني شكل آخر للتطوع يتمثل في المنصب الشرفي في الإدارة الذاتية المحلية (ساكسا ٢٠٠٢، ص٤). في بداية القرن التاسع عشر هدفت الإدارة الذاتية المحلية المنشأة حديثًا إلى اندماج الطبقة الوسطى المتطلعة في الدولة عن طريق العرض على المواطنين أن يتولوا إدارة الأمور المحلية، وبهذا الحق يرتبط أيضًا واجب تولي "الوظائف العامة". وقد طبقت فكرة المنصب الشرفي الاجتماعي في عام ١٨٥٣ من خلال "نظام مدينة إيبرفيلد" لرعاية الفقراء، "وقد جعل القيام بالرعاية العامة للفقراء على أساس نظام المدن البروسية ضمن واجبات الوظيفة الشرفية "للذكور" من المواطنين" (السابق، ص٢٤). وقد تم تعريف هذا التنظيم للرعاية المدينية للفقراء ولمدة عقود بنظام مدينة إيبرفيلد لرعاية الفقراء، واستمر ذلك حتى تم إكمالها وتغطيتها في جمهورية فايمار، وذلك عبر الأعمال المتخصصة.

في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر وإبان مسيرة التصنيع والتمدين شهدت المجتمعات الأمريكية والأوروبية تسارعًا منتظمًا في مجال تكوين الجمعيات، وقد فرضت الجمعية نفسها بوصفها طريقة الجمعنة

المعتادة للمجتمع الصناعي. وإبان ذلك بدأت الجمعيات الاجتماعية (غير العمالية) مثل النوادي الرياضية في النمو، وكان للكثير من الجمعيات المؤسسة صلة "بالمشاكل الاجتماعية" المستجدة، وكانت توجد في الغالب تحت إدارة الطبقات الوسطى. وفقط في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تكونت في ألمانيا – بصفة خاصة في المدن – نواد وجمعيات عمالية حقيقية. صحيح وجدت قبل فترة طويلة من بدء الحداثة تكوينات تضامنية، بصفة خاصة في شكل الطوائف الحرفية والجمعيات الدينية الاجتماعية وصناديق الدعم للطبقات الحرفية وللطبقات المدنية الدنيا، ولكن بنية الجمعيات الجديدة كانت أكثر شمولاً (تنفيلد ١٩٩٨). وقد وجدت إلى جانب النقابات والجمعيات التعاونية وتكوين الأحزاب السياسية جمعيات تركز على التعليم والثقافة والتسلية وإزجاء أوقات الفراغ. وبصرف النظر عن حقيقة أن ألمانيا، مثلها مثل الكثير من الدول الأوروبية الأخرى، لم تكن ديمقراطية، كانت كل مجالات الحياة المدنية وحتى عام ١٩١٤ منظمة بطريقة تنظيم الجمعية أو الاتحاد.

في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ظهرت في ألمانيا ثقافات منادمة وتسلية خاصة لا تتعامل مع بعضها البعض بشفافية؛ فكل من الكاثوليكية وحركات العمال بنت ثقافات منادمة وتسلية اجتماعية–أخلاقية خاصة بها أو بنت ثقافة بيئات منغلقة حددت نفسها في مقابل الدوائر الليبرالية والمحافظة. وقد تمثل نجاح كل جمعية من هذه الجمعيات في زيادة التشظي والتأزم مع الجمعيات المتناخمة. وقد قدم عالم الاجتماع راينر ليبسيوس **Lepsius** دراسة عام ١٩٦٦ عن التطور المستمر لنظام الأحزاب في الرايخ الألماني القيصري الذي تواصل بعد الحرب العالمية الأولى في جمهورية فايمار (ليبسيوس ١٩٩٣). واعتمد هذا نظام تبعًا لليبسيوس على بيئة أو وسط اجتماعي مغلق نسبيًا، وهو يستخدم مصطلح Milieus أي الوسط بوصفه "علامة على الوحدات الاجتماعية التي تبنى من خلال تزامن لأبعاد بنيوية عديدة مثل الدين، والتقاليد المحلية، والحالة الاقتصادية، والتوجه الثقافي، والتشكيل الطبقي الخاص للمجموعات الوسيطة (السابق، ص٣٨). فمصطلح الوسط يصف ممارسة التجميع والجمعنة وثقافة المجموعات النوعية أيضًا.

وقد وجدت أربعة أوساط اجتماعية في الرايخ الألماني القيصري: الوسط الديمقراطي الاجتماعي، والوسط الكاثوليكي، والوسط المحافظ، والوسط البروتستانتي–المدني. وكانت الأحزاب في ألمانيا القيصرية وفي جمهورية

فايمار تعمل وكأنها لجان عمل لهذه البيئات المغلقة، وكان حزب (SPD) يعبئ في الواقع طبقة العمال الجديدة التي لم تكن مرتبطة بتقاليد مذهبية أو محلية. وقد قوّت القوانين الاجتماعية بصفة خاصة من قضية التمسك بالثقافة الهامشية داخل الحركة العمالية المندمجة "بسلبية" في المجتمع الألماني، وهذا يعني أنها كانت مندمجة بشكل اجتماعي داخلي، ولكن ليس في المجتمع ككل؛ فالأحزاب والنقابات والجمعيات التثقيفية وجمعيات الرعاية الاجتماعية والرياضية والرفاهية كانت تشمل العمال بثقافة سياسية فرعية أو هامشية.

وكذلك تشكل الوسط الكاثوليكي الاجتماعي بوصفه وحدة اجتماعية سياسية حول أزمة الكنيسة مع الدولة وأملت في الحصول على استقلالية ذاتية داخلية. أما البروتستانتية فعلى العكس، تطورت منذ عصر الإصلاح في أوسع المناطق الألمانية لتصبح جزءًا مكملاً للنظام الحكومي. أما عن وضع الأقلية الكاثوليكية بعد تكوين الرايخ، فقد واصل الأخيرون تباعدهم عن الدولة ذات الهيمنة البروتستانتية، وكانت هذه في الحقيقة هي ساعة ميلاد الوسط الكاثوليكي وذراعه السياسي، أي المركز. ويبدو التوازي بين الصراع الثقافي وقانون الاشتراكيين في أن كليهما يؤدي لنشأة الاشتراكية النشطة سياسيًا، والتي تتألف – اعتمادًا على شبكة ما قبل سياسية من الجمعيات – بطريقة تجعلها مترابطة في الداخل وذات حدود مع الخارج. وقد أدت عزلة الكاثوليك إلى تحديد البروتستانتية ككل، ولكن خطوط الأزمة السياسية لم تكن تمر بين الطائفتين، وإنما داخل الجزء البرتستنتي من السكان (أوبرندوفر وأخرون ١٩٨٥، ص٢٣). هكذا وجدت داخل البروتستانتية في الرايخ القيصري ثلاثة تيارات سياسية ووسط اجتماعي أخلاقي: المحافظون والليبراليون الاجتماعيون، أما في الوسط الكاثوليكي فقد تطابقت حدود الطائفة مع حدود الوسط.

وبناء على هذا وصف الرايخ القيصري وسنوات جمهورية فايمار – وعن حق – بأنه "متوازي المجتمعات"؛ ففي مكان الأزمات السياسية النوعية المفردة تطرح أسئلة دستورية وقانونية جوهرية ومسهبة (شفين ٢٠٠١، ص٢٢٠). لقد كان النظام السياسي قائمًا على هذه الأوساط الاجتماعية الأربعة التي تم تحديدها بحسم بامتداد محتوى أخلاقي مبالغ في وصفه برمزية عالية، حتى إن الأزمات لا يمكن أن تناقش بعقلانية منتجة (ليبسيوس ١٩٩٣؛ ص٤٩). لقد وجد الاندماج الاجتماعي داخل كل وسط؛ فرأس المال الاجتماعي كان مصداقًا لقول بوتنام ارتباطي داخلي وليس قنطري خارجي،

وذلك أن هذه الأوساط كانت توجد في وضع مجابهة، ولم تكن مرتبطة مع بعضها من خلال روابط ثقة وعلاقات تعاون.

كانت قوى الاندماج السياسي للأحزاب والنظام السياسي كله في جمهورية فايمار – وبشكل جلي – أضعف من أن تعمل على تجاوز الانقسام في المجتمع المدني. وبناء على هذا استنتجت شيري بيرمن (١٩٩٧) في دراسة تستحق التقدير أن حجة توكفيل على أن مجتمعًا مدنيًا قويًا سليم البنية يقوي الديمقراطية ويحميها لم يعد ساريًا منذ فترة طويلة ولا في كل مكان، وبصفة خاصة في جمهورية فايمار حيث مثلت حياة الجمعيات القوية في ألمانيا عائقًا ضخمًا أمام السياسة القومية والأحزاب. أما في عشرينيات القرن العشرين فصلت حياة الجمعيات لكثافتها الكبرى، ورغم ذلك لم تتمكن الأحزاب في ضوء أزمات اقتصادية وسياسية واجتماعية – وبشكل مستمر – أن تربط مجموعاتها الانتخابية. بها إلا فيما ندر فضعف السياسة والأحزاب دفع بالكثير من المواطنين والمواطنات إلى النوادي والجمعيات، أي إلى المجتمع المدني. وقد ازداد هذا خلال سنتي الإفلاس المليئتان بالأزمات ١٩٢٢/١٩٢٣؛ حيث لم يكد يتيسر الحفاظ على الروابط السياسية الحزبية. بالإضافة إلى ذلك حدث في ضوء الأوضاع المتأزمة شديدة التنوع أن الكثير من الألمان كونوا لأنفسهم تصورًا نموذجيًا لمجتمعهم بوصفه لونًا من الجمعية، وهو تصور لا يتلاءم بالمرة مع السياسة البرلمانية. فكل من مصطلح الجماعة الوطنية والبحث عن قائد كاريزمي يرمزان أيضًا إلى البحث عن "وحدة الشعب". وقد استفادت من هذه الأزمة حركة القومية الاشتراكية (الحركة النازية). أما ما فهم بوصفه انخساقًا أوروبيًا فقد تمثل في ألمانيًا عبر مؤسسات سياسية ضعيفة ومجتمع مدني شديد التنظيم، وهو ما اعتمدت عليه الحركة النازية؛ حيث "ضمت" إليها نشطاء المجتمع المدني وكوادر الجمعيات وجندتهم لصالحها، ومن هذا تستنتج بيرمن ما يلي: "دون امتلاك إمكانية استخدام شبكة الجمعيات في جمهورية فايمار لم يكن ليتيسر للنازيين الاقتناص السريع لأهم قطاعات الناخب الألماني" (السابق، ص٤٢٠ وما بعدها). فمن خلال التغلغل والتجنيد "قرصن" النازيون عددًا كبيرًا من الجمعيات، ومن ثم تخطوا أو تجاوزوا الهوة بين المجتمع المدني وسياسة الأحزاب. وقد خدموا بذلك ضغائن غير ديمقراطية، كما خدموا أمنية الكثير من الألمان في آلية سياسية فعالة وفي ائتلاف يتخطى الطبقات. وبدلاً من التقليل من الانقسامات السياسية والاجتماعية زادتها البنية السياسية لسنوات فايمار حدة، ولم تكن في حالة تسمح لها بالربط السياسي لجمهور مجند بشدة

وتجعله يشارك سياسيًا. فلا مجتمع جماهيري مجهول ولا جمعيات ضعيفة التأثير هي التي مهدت للحزب النازي طريقه إلى السلطة، وإنما على العكس تمامًا؛ فقد مهد له مجتمع مدني منقسم لم يحظ بمستوى سلوك ديمقراطي مدني شامل.

هل يمثل المجتمع المدني لألمانيا الاتحادية اليوم أيضًا خطرًا محتملاً على الديمقراطية؟ وإن لم يكن فلماذا؟ لقد نشأ مع الجمهورية الاتحادية تكوين حكومي جديد يختلف في وجوه عدة عن الرايخ القيصري وعن جمهورية فايمار وعن نظام الحكم النازي[1]. كما أن الجمهورية الاتحادية لا تتطابق جغرافيًا مع الدول الألمانية السابقة، وقد تم عبر ذلك فصل البنيات الإقليمية الخاصة التي مثلت فيما قبل مادة أو سببًا للنزاع: الاقتصاد الزراعي الألماني الشرقي البروتستانتي، المنطقة الصناعية الكاثوليكية بمنطقة شيلزيا، المنطقة الصناعية والحرفية اليدوية في ساكسونيا وتورنجن، المنطقة الزراعية في مكلنبورج، وبرلين بوصفها عاصمة للرايخ. كذلك تغيرت وبشدة البيئات الباقية في منطقة غرب ألمانيا؛ فالمهاجرون والمطرودون شقوا المناطق المتجانسة فيما سبق ثقافيًا ودينيًا، ومزجوا البنية الداخلية الاجتماعية والدينية للدولة التي ظهرت حديثًا. كانت نخبة الرايخ القيصري وبصفة غالبة بروتستانتية، وهذا لم يعد يسري في الجمهورية الاتحادية، وكان الرفض لحزب (أو مركز) سياسي مغلق دينيًا أمرًا حاسمًا في اندماج جزء السكان الكاثوليك في البنية السياسية لجمهورية ألمانيا الاتحادية. وكذلك أدى حل بروسيا إلى إنهاء الهيمنة البنيوية لصالح نظام اتحادي رزين. وأخيرًا تيسر إدماج العمال المنتظمين في الحركات النقابية والحزب الديمقراطي الاجتماعي في مجتمع ألمانيا الغربية وسياستها. وقد ساهم هذا وبحسم في بناء الدولة الاجتماعية وقانون حقوق العمال، وبصفة خاصة في إعادة تنظيم النقابات بوصفها نقابات موحدة للجميع، وذلك تبعًا للمبدأ الصناعي.

ويسمح هذا بالتعرف على كيف أن الانتقال الناجح للجمهورية الاتحادية إلى الديمقراطية وإلى المجتمع المدني الذي يتسم بإمكانية التمدن كان على علاقة – إلى جانب أسباب سياسية أخرى لم تسم هنا – بتغيير اجتماعي بنيوي محسوس حلّ الأوساط أو البيئات التقليدية وأنهى وضعها المتجابه. لقد

---

[1] حدث في جمهورية ألمانيا الشرقية (DDR) قطيعة راديكالية حادة مع الماضي، وهذا ما لن يتم تتبعه هنا، وذلك لأن الأمر يدور حول السؤال التالي: على أي من الشروط البنيوية تتغذى ديمقراطية فاعلة "ومجتمع مدني متمدن" (المؤلف).

مثل كل من الترابط الاجتماعي البنيوي للمجتمع المدني، والاندماج في مؤسسات قومية شرعية وشاملة، وبناء مؤسسات حاسمة للأزمات، مثل العوامل الحاسمة لدى الإجابة على سؤال: كيف يمكن تأمين التمدن والديمقراطية ؟

إذا وضع المرء هذه التغييرات البنيوية المهمة في اعتباره، يمكن له أن يؤيد نظرية علم اجتماع ما بعد الحرب التي تقول بأن الأوساط الاجتماعية الأربع التي سبق وصفها قد انحلت بشكل تام – على الأكثر – في ستينيات القرن العشرين. فالناس قد تم تحريرهم من الارتباطات البيئية الموروثة عبر ارتفاع مستوى المعيشة وتوسع نطاق التعليم والتحول الاقتصادي (بيك ١٩٨٦). فالأوساط أو البيئات السياسية الكلاسيكية أو معسكرات الرايخ القيصري وجمهورية فايمار قد انحلت حقيقة في سنوات ما بعد ١٩٤٥ وذلك في جمهوريتى ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية. أما بالنسبة للمستوى الاجتماعي لعالم الحياة فلم يسر هذا دون مقاومة؛ فما زال يمكن التعرف على طبقات تتعلق بالعالم ككل مثل طبقة العمال، وطبقة المحافظين، وحركة البديل الأخضر الجديد، وبعض الصلات البيئية المسيحية (جوس/ آدلوف ٢٠٠٢)، ولكنها لم تعد تكون معسكرات سياسية متحجرة (فيستر وآخرون ٢٠٠١). ومع حل روابط المعسكرات "تحررت" بالدرجة نفسها القيم السياسية للمعسكرات المختلفة وانتشرت اجتماعيًا، وذلك بأن رفعت من ثوابت الثقافة الهامشية – وقد كان هذا حاسمًا وذا صلة بالقطيعة مع التقاليد الموروثة عبر الثورة الاجتماعية للحركة النازية. لقد حددت بيئات الرايخ القيصري وجمهورية فايمار علاقات التأثير المتبادل على بيئتها الخاصة، بل حاصرت القيم السياسية فيها. وعلى خلاف ذلك فقد فقدت الأزمات السياسية في الجمهورية الاتحادية روابط رؤيتها للعالم، وأصبحت بذلك مفهومة بشكل أفضل، ويمكن تحليلها من الناحية السياسية، بل وتجزئتها لأجل التوصل للحلول الوسط.

٣. منظمات: قطاع المنظمات غير الربحية، المجتمع المدني والدولة

قبل عدة عقود بدأ الحديث للمرة الأولى في علوم الاجتماع الأمريكية عن أنه يوجد إلى جانب مبدئي الدولة والسوق مبدء ثالث للجمعنة وإعداد الموارد المالية في المجتمعات الحديثة. وبعد عدة سنوات على صياغة نظريته عن "المجتمع النشط" قدم اميتاي اتسيوني إلى مجال العلوم الاجتماعية مصطلحه "القطاع الثالث" (اتسيوني ١٩٧٢). وهذا القطاع يمثل بالنسبة له إلى جانب كل من السوق والدولة مجالاً اجتماعيًا مستقلاً ومتميزًا، وهو يجمع بين منافع كل من الشركات التجارية والتنظيمات الحكومية. وكأمثلة لمثل هذه المنظمات ذكر الصليب الأحمر أو المنظمات غير الربحية مثل مؤسسة فورد. لم يواصل إتسيوني تطوير هذا الموضوع البحثي بنفسه، ولكن وجد بين علماء الاجتماع من اعتنق وجهة نظره، ومنذ ذاك توطد في علوم الاجتماع الأمريكية (أي في تاريخ العلوم، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية، والعلوم الاقتصادية) وببطء فرع بحثي يهتم بالقطاع الثالث أو القطاع غير الربحي أو المستقل أو كما يسمى أيضًا القطاع التطوعي. وقد استغرق الأمر سنوات عدة حتى تشكلت صورة متماسكة وغير مشوهة للقطاع الأمريكي غير الربحي. وفي تلك الأثناء كثيرًا ما تم تعريف هذا القطاع بوصفه مجالاً اجتماعيًا تلعب فيه قوى مجتمع–مدنية. ويتم هنا الزعم بأن عددًا كبيرًا من المنظمات المؤسسة للقطاع غير الربحي تعمل مصداقًا لفكرة المجتمع المدني (تسيمر ٢٠٠٣).

بداية زعم البحث الذي بدأ في الولايات المتحدة الأمريكية بأن القطاع غير الربحي ظاهرة أمريكية؛ فالمرء يظن أن التراث الأمريكي المتميز حول المجتمع المدني قد ساهم بشكل ضخم في بناء مثل هذا القطاع، وذلك بتركيزه على الإدارة الذاتية والابتعاد الحكومي. أما ما أغفله المرء حتى ثمانينيات القرن العشرين فكان إمكانية الوقوع على مثل هذا القطاع في كل المجتمعات الحديثة. حقًا سيكون هذا بأشكال وأحجام مختلفة، ولكن يمكن رؤيته بوضوح. وهذا يتعلق بسوء تقدير ثان يتمثل في التصور المنتشر في المناقشات العامة والعلمية، وهو التصور الذي يرى أن القطاع ينجح بشكل أفضل إذا استقل عن الدولة، وأن توسع برامج الرخاء الأساسية إبان ثلاثينيات وستينيات القرن العشرين حل محل المنظمات غير الربحية أو أنه قد تسبب في تدهورها (سالمون ١٩٩٥). فالمرء يتصور كل هذا مثل لعبة يتساوى الربح فيها بالخسارة؛ فكلما قل دور الدولة زاد دور المنظمات غير الربحية وبالعكس. لكن هذا غير صحيح؛ فالقطاع غير الربحي حصل على أهميته المتزايدة داخل دولة الرخاء الأمريكية، وذلك لأن الدولة كلفت المنظمات غير الربحية بتقديم الجهود الخدمية الممولة بطريق عام. وعبر هذا نشأت شبكة متفرعة جدًا من التنظيم التعاوني بين الدولة والمنظمات غير الربحية. مثل هذا التشابك لم يتم تتبعه بعمق من قبل أبحاث العلوم الاجتماعية إلا في نهاية ثمانينيات القرن العشرين، وذلك بالدفع في هذا الاتجاه من قبل مشروع جون هوبكنز المقارن للقطاع غير الربحي، وذلك تحت إشراف كل من لاستر **سالمون Salamon** وهلموت **أنهير Anheier** (قارن سالمون ١٩٩٢).

وقد أمكن للمجال البحثي الناشئ حديثًا أن يرينا أن القطاع غير الربحي أو القطاع الثالث يتكون من عدد كبير من منظمات غير ربحية متنوعة تعرف في الولايات المتحدة الأمريكية في العادة بأنها "مؤسسات مستقلة تدار ذاتيًا وتعين الناس لإنجاز أشياء محددة في مجالات الصحة والتعليم والأهداف المجتمعية والثقافية والدينية والحقوقية، وهي لا توزع الأرباح على مساهمين" (هاماك ٢٠٠٠، ص٣). إبان القرن التاسع عشر أصبحت الجمعيات الدينية والمنظمات غير الربحية أحد أهم العوامل في المجتمع الأمريكي، وفي حوالي عام ١٩٠٠ كانت المؤسسات الدينية والمدارس الخاصة أكبر مستخدم غير ربحي. فيما بين ١٩٠٠ و١٩٦٠ شكل المشتغلون في القطاع غير الربحي نسبة بلغت حوالي (3,7%) من حجم الإشغال الكلي. وفي عام ٢٠٠٠ كانت النسبة تحت (١٠%) بقليل (هاماك ٢٠٠٠، ص٧). تبعًا للمؤرخ دافيد هاماك يمكن إرجاع توسع القطاع منذ الستينيات بصفة خاصة إلى مستوى المعيشة

المرتفع للأمريكيين، وإلى البرامج الاجتماعية للجمعيات الكبرى، بينما تذبذبت أحجام التبرعات منذ ١٩٦٠ بطريقة غير جوهرية (ما بين (1,75%) و(٢%) من إجمالي الناتج القومي) زاد الطلب لأربعة أضعافه على الخدمات فيما بين ١٩٤٥ وحتى ١٩٩٠ (السابق، ص٧). وقد وسعت البرامج الاجتماعية في ستينيات القرن العشرين (على سبيل المثال برنامج Medicare وبرنامج Medicaid في مجال الصحة) من التمويل العام للقطاع غير الربحي عبر التمويل المباشر من المنظمات غير الربحية وذلك من خلال أموال الحكومة الفيدرالية. منذ بدايات ثمانينيات القرن العشرين تتلقى المنظمات غير الربحية قرابة ثلث مواردها من أموال الحكومة الفيدرالية (السابق، ص٨). أما مقدمو الخدمات الاجتماعية فيما بين المنظمات غير الربحية فتتلقى نصف مواردها من المصادر الحكومية (ليبسكي/سميث ١٩٩٠، ص٦٢٥). رغم ذلك ومنذ سنوات الثمانينيات يمكن ملاحظة لون من "تسليع" القطاع عبر ازدياد المنافسة، وذلك لأن تخفيض المساعدات المالية الفيدرالية في المجال الاجتماعي زاد من حدة المنافسة بين المنظمات. على ضوء هذه التطورات الأمريكية يمكننا أن نستنتج أن العلاقة بين الدولة والاقتصاد والمنظمات غير الربحية مطبوعة بالتبعية المتبادلة. ومنذ البداية لا يمكن وضع خطوط واضحة بين الخاص والعام؛ فمن ناحية تعطي الدولة للمنظمات الخاصة سلطة كاملة للفعل عبر توزيع الواجبات، ومن ناحية أخرى فإن التمويل العام للمنظمات يقود إلى تدخل حكومي متزايد في بنية المنظمات الداخلية (السابق، ص٦٢٧)، كذلك يمكن للحدود بين النشاطات الربحية والنشاطات غير الربحية أن تكون مائعة.

يدين المرء بالمعلومات حول القطاع غير الربحي في ألمانيا، وخارج الولايات المتحدة الأمريكية بالإجمال لمشروع جون هوبكنز الدولي المقارن للقطاع غير الربحي الذي سبقت الإشارة إليه. وقد جرت المرحلة الأولى للمشروع في الأعوام ما بين ١٩٩٠ و ١٩٩٥، وأما المرحلة الثانية، والتي شملت بالبحث أكثر من عشرين دولة فكانت في السنوات من ١٩٩٥ إلى ١٩٩٩.

تنتمي للقطاع الثالث أو القطاع غير الربحي المنظمات التي لا يمكن ضمها بوضوح إلى السوق أو إلى الدولة، وهذا يعني المنظمات المبنية بصورة شكلية واضحة والمستقلة تنظيميًا عن الدولة، والتي لا تتوجه إلى الربح وتدار ذاتيًا وتمول بحصة محددة

من التبرعات الحرة (بريلر/ تسيمر ٢٠٠١، ص١١). ومن القطاع غير الربحي يمكن للمرء أن يعد منظمات مثل الجمعيات، والمؤسسات الوقفية، ومنشآت الرعاية الاجتماعية الحرة، والمستشفيات، والشركات غير الربحية ذات المسئولية المحدودة، والاتحادات الاقتصادية، والنقابات، ومجموعات المساعدة الذاتية، والمبادرات الجماهيرية.

وبينما تنضم الجمعيات الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية إلى هذا القطاع؛ فإن المرء في ألمانيا يخرجها من الإحصائيات، وذلك لأن نظام الكنائس في ألمانيا – كما بدا للباحثين – يبدي قربًا شديدًا من الدولة. ولأن المرء يبحث فى منظمات ذات صفات محددة نوعيًا، فإنه إذا ما وضع هذه الأبحاث كأساس يكون في وضع يسمح له باكتشاف قطاعات غير ربحية حتى في الأماكن التي ليس لها تقاليد ثقافية أو سياسية أو حقوقية تدمج هذه المنظمات في قطاع واحد معًا. في ألمانيا (بريلر/ تسيمر ٢٠٠١) مثّل المشتغلون بالقطاع غير الربحي في عام ١٩٩٥ نسبة بلغت (4,9%) من العمل ككل، وهذا يمثل تقريبًا 2,1 مليون عامل. ومن بين اثنتين وعشرين دولة تحتل ألمانيا المرتبة العاشرة. وفي هولندا (المرتبة الأولى) تبلغ النسبة من الشغل الكلي 12,6%، وفي الولايات المتحدة الأمريكية (المرتبة الخامسة) 7,8%، وفي اليابان (المرتبة الثالثة عشر) تبلغ النسبة 3,5%. والمنظمات الألمانية للقطاع الثالث فاعلة بدرجة كبيرة في مجالات الصحة والخدمات الاجتماعية، ولكنها لا تكاد تنشط في مجال التعليم، وهذا على عكس الأمر في دول أخرى مثل بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا. في ألمانيا يعمل 38,8% من المشتغلين في القطاع الثالث في مجال الخدمات الاجتماعية ويعمل 30,6% في مجال الصحة. وهذا يعني أن جزءًا كبيرًا من الخدمات ومن وسائل الرعاية المهمة يتم تقديمها من قبل المنظمات غير الربحية.

وتأتي موارد القطاع من الرسوم والاشتراكات والإعانات العامة ومن التبرعات. والقطاع غير الربحي يمول نفسه بنسبة 64,3% من أموال المساعدات العامة، وبنسبة 32,3% من الرسوم والاشتراكات، ونسبة 3,4% من التبرعات. وإذا ما أضاف المرء أعمال الوظيفة الشرفية ترتفع حصة "التبرعات" – وذلك عبر التبرع بقوة العمل المجانية – إلى 36,3%. وتبعًا لذلك تتقلص حصة الاشتراكات وأموال المساعدات العامة (السابق، ص٢٨

وما بعدها)[1]. وفي المنظمات غير الربحية تبذل الكثير من الجهود الشرفية؛ فكمية العمل التي يقوم بها ثلاثة موظفين في القطاع الثالث يضطلع بها اثنان من الموظفين الشرفيين. بصفة خاصة في مجالات الثقافة وأوقات الفراغ والاستجمام حيث يتم العمل تطوعًا ودون أجر. أما مجالات الخدمة الاجتماعية والصحة، المهيمن عليها بصفة خاصة من قبل الجمعيات الخيرية، وكذلك التعليم والبحث، فهي على العكس حيث تعتمد بالدرجة الأولى على العمل المدفوع.

وإذا ما لاحظ المرء أشكال منظمات القطاع الثالث؛ فإن أهم هذه الأشكال في ألمانيا هو شكل الجمعية (قارن كلاين ١٩٩٨)، لأنه لا يوجد سجل مركزي للجمعيات؛ فإن فهم الجمعيات الموجودة يكاد يكون مستحيلاً. التقديرات تعطي رقمًا ما بين ثلاثمائة ألف ونصف مليون جمعية مسجلة. أغلب هذه الجمعيات – تقريبًا 70% – ترجع إلى زمن ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم يمكن للمرء أن يقول بالنسبة لألمانيا أن كثافة الجمعيات قد تضاعفت ثلاث مرات منذ ١٩٦٠. وينشط الجزء الأكبر من هذه الجمعيات في مجالات الرياضة والثقافة (الجمعيات الغنائية على سبيل المثال).

شكل آخر لمنظمات القطاع الثالث يعد وبإعجاب بمثابة العامود المؤسساتي للقطاع غير الربحي وللمجتمع المدني، وهو شكل المؤسسات الخيرية الوقفية. ليس من النادر أن يشار في الجدالات الحالية حول العلاقة بين الدولة والمجتمع إلى محبة الإنسانية في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث تزدهر المبادرات الشخصية ويخفف العبء عن العمل الحكومي عبر الالتزام العملي الخاص. وجهة النظر المنتشرة بأن المؤسسات الوقفية الأمريكية ضخمة وذات تأثير كبير يجري تعليلها عبر أسطورة مؤسساتية؛ فصورة المؤسسة الوقفية الحديثة المحبة للإنسانية، كما تمت صياغتها من قبل كارينجي وروكفلر وفورد، وذلك في بداية القرن العشرين، تقدم حتى اليوم النموذج الشرعي المحتذى لقطاع المؤسسات الوقفية الأمريكية (توبلر ١٩٩٨، ص١٦٥). ولكن هذا النموذج ينطبق في الحقيقة على بضع عشرات

---

[1] بلغت التبرعات النقدية في عام ٢٠٠٢ في الولايات المتحدة الأمريكية ما يقرب من ٢٤١ مليار دولار ذهب 35% منها إلى الجمعيات الدينية. وتقدر التبرعات السنوية في فترة التسعينيات في ألمانيا – تبعًا لطريقة الحساب – بين خمسة وخمسة عشر ماركًا ألمانيًا (انظر Bundesverband Sozialmarketing) (المؤلف).

من المؤسسات الوقفية فقط؛ فأغلب المؤسسات الوقفية الأمريكية ليست في وضع تنظيمي يسمح لها بتطوير محبة إنسانية منظمة واستراتيجية. ففي نيويورك سجل "مركز المؤسسات الوقفية" في عام ٢٠٠٢ قرابة ٦٢ ألف مؤسسة وقفية تشجيعية قدرت ممتلكاتها بنحو ٤٨٠ مليار دولار، وقد بلغت مصاريفها في عام ٢٠٠٢ نحو 30,3 مليار. أكبر خمس مؤسسات وقفية – أولها مؤسسة بيل وميلندا جيتس – تملك قرابة ١٥% من مجموع ممتلكات المؤسسات الوقفية. أما الجانب الأكبر من المؤسسات الوقفية الأمريكية فلا يمتلك إلا القليل، ومن ثم فهي لا تنفق إلا مبالغ قليلة نسبيًا.

في ألمانيا يوجد على الأقل ١٢٥٠٠ مؤسسة وقفية (تقرير انكويتا ٢٠٠٢، ص٢٤٦). بالإضافة إلى ذلك يتم عدّ المؤسسات ذات الأهلية مع معدومتها، مؤسسات في شكل جمعيات، ومؤسسات أسست من قبل شخصيات أو شركات أو من قبل جمعيات أو أنشئت من الأموال العامة (شتراخفيتز ٢٠٠١)[١]. التقييمات التي تعطي حجم ثروات المؤسسات الوقفية الألمانية، هي محل إعجاب بعض الشيء، ولكنها ولأسباب متنوعة تمثل إشكالية؛ فقط قرابة ثلث المؤسسات المذكورة تعطي معلومات عن الثروات أو عن حجم المصروفات. أما البقية فلا يوجد بشأنها لوائح تقييمية موحدة حول أصناف الثروات المتنوعة مما لا ييسر وجود مقياس مقارن. فالتقييم الحسابي "لمؤسسة برتلسمان" التي تتكون ثروتها في الواقع من ثروات الملاك الرئيسيين في "شركة مساهمة برتلسمان" ممن لا صوت لهم، تبلغ على سبيل المثال ٦٦٠ مليون يورو، ولكن حسابات سعر السوق تزيد هذه القيمة إلى قرابة ١٨ مليار يورو بل أكثر (شبرنجل ٢٠٠١، ص٥٣).

مثلما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية تحتل المؤسسات الوقفية الخيرية الكبرى هنا أيضًا – في ألمانيا – مركز الاهتمام العام، ولكن الهيئة المؤسساتية تتكون بالدرجة الأولى من مؤسسات قليلة الثروة. في عام ٢٠٠١ بلغت ثروة ٥٠% من المؤسسات أقل من ربع مليون يورو. وتقدر مساهمة المؤسسات الوقفية في حجم التمويل للقطاع الألماني غير الربحي في المجمل قرابة ٠,٣% (انكويتا ٢٠٠٢، ص٢٤٦). ومن ثم فإن تخفيض التمويل الحكومي من الواجبات المجتمعية لن يتم تعويضه بالتأكيد من قبل المؤسسات الوقفية. بغض النظر عن أنها لا تنوي الاضطلاع بوظيفة "بديل تحت

---

[١] من المجموع الكلي تم استثناء المؤسسات الوقفية للكنائس والمؤسسات الكنسية الربحية (المؤلف).

الطلب". لقد تزايد تخلي القوى السياسية عن فكرة أن هذه المؤسسات يمكنها تعويض خزينة الدولة الفارغة بأن تدفع ما لا تستطيع الدولة دفعه. وبدلاً من ذلك تتم مناقشة المؤسسات الخيرية تحت جزئية تقوية الديمقراطية والمجتمع الأهلي. ومن ثم فرأي مثل رأي آنيتا فوللمر التي تقول بأن "المؤسسات تمثل حافزًا مهمًا للإبداعات الجديدة داخل القطاع الثالث" يعد الآن بمثابة القاعدة، وهو ما يمكن للمرء التشكيك فيه ولأسباب وجيهة (قارن آدلوف ٢٠٠٤، رقم (a). فأغلب المؤسسات ترتبط بالقطاع "المؤسساتي النقابي" القريب من الحكومة، وهي تؤدي بصفة أساسية واجبات اجتماعية. وبالإضافة إلى ذلك يوجد جزء "ليبرالي" التوجه في قطاع المؤسسات الخيرية، ولكن القليل من المؤسسات التي وجدت هنا تمثل "وكالة للأفكار الجديدة"، وتدرك نفسها بوصفها قوى مجتمع–مدنية. الكثير منها يكوّن لمجرد الحصول على رأسمال رمزي مثل المكانة الاجتماعية على سبيل المثال، أو لأنها تخدم المؤسس لأجل تأكيد هويته (السابق، ص٢٧٩ وما بعدها). وبخلاف ذلك يكون تقييم أغلب ما يسمى بمؤسسات الأفراد الخيرية التي تقتفي النموذج الأمريكي لما يسمى Community Foundations ، والتي بدأ تأسيسها في ألمانيا أيضًا منذ عام ١٩٩٦، وهي جمعيات تستهدف في عملها في الغالب خير جماعتها المحلية، وهي تجمع أموال الكثير من مواطني الجماعة ما أمكن ذلك. فهنا لا يقوم مؤسس فرد غني بمنح المؤسسة الخيرية وتزويدها بالثروة، وإنما يقوم بذلك، وبطريقة نموذجية، عدد كبير من مواطني الجماعة الملتزمين. أما أغراض تشجيع مؤسسات الأفراد الخيرية فهي على العموم مترامية[1].

مؤسسة روبرت بوش ليست فقط إحدى أكبر المؤسسات الألمانية الخاصة، وإنما أيضًا إحدى أشهر هذه المؤسسات. ولا يسهم في ذلك فقط مبالغ التشجيع السنوية (48,7 مليون يورو في عام ٢٠٠٣)، وإنما أيضًا الاتساع وبرامج التشجيع التي تتوجه تبعًا للفوائد المباشرة. وهي من حيث الشكل القانوني ليست مؤسسة قانون خاص، وإنما شركة ذات مسئولية محدودة. وقد أنشئت مؤسسة روبرت بوش عام ١٩٦٤ أي بعد عشرين سنة من وفاة روبرت بوش. أما الشكل السابق للمؤسسة فتمثل في "وكالة

---

[1] يوجد الآن ما يقارب ٧٠ مؤسسة أفراد خيرية في ألمانيا (قارن: www.bürgerstiftungen.de) (المؤلف).

ممتلكات شركة بوش ذات المسئولية المحدودة" التي أسسها بوش عام ١٩٢١، ليس فقط لتأمين استمرارية شركته وقيادتها بأسلوبه بعد وفاته، وإنما أيضًا لوضع أساس تمويلي وتنظيمي دائم لنشاطاته غير الربحية التي تقدم للصالح العام. والمؤسسة تمول نشاطاتها عبر حصص الأرباح لجزء يبلغ ٩٢% من رأس المال الأصلي لشركة روبرت بوش ذات المسئولية المحدودة. وقد صاغ بوش نفسه مقاصده المجتمعية عام ١٩٣٥ في توجيهات "لوكالة ممتلكات شركة بوش ذات المسئولية المحدودة": "أريد بمقصدي هذا – إلى جانب تخفيف كل ألوان البؤس – العمل بصفة خاصة على رفع القدرات الأخلاقية والصحية والعقلية للشعب". وقد صارت الأمثلة التي أعطاها بوش بوصفها مجالات عمل ممكنة "الصحة والتربية والتعليم وتشجيع المواهب والتصالح بين الشعوب وما شابه" بمثابة نقاط ارتكاز لعمل المؤسسة:

- العلم في المجتمع
- الصحة والمساعدات الإنسانية
- التفاهم بين الشعوب
- الشباب والتعليم والمجتمع الأهلي

وتعمل مؤسسة بوش بشكل استراتيجي وبنقاط ارتكاز متغيرة، وتدير بالإضافة إلى ذلك مرافق عديدة منها مستشفى روبرت بوش. ومنذ إعادة توحيد ألمانيا طورت المؤسسة تشجيعها للعمل الأهلي بوصفه واجبًا يشمل مجالات عدة؛ فالعمل الأهلي التطوعي يمثل في نظر المؤسسة "أكسير الحياة لمجتمع أهلي مفتوح في الديمقراطية"، وهو "ممارسة للمسئولية المشتركة للمواطنين فيما يخص الأمور العامة".

معلومات إضافية تحت: www.bosch-stiftung.de.

في المناقشات حول مجتمع مدني حي يتم الانتباه للقطاع غير الربحي بازدياد بوصفه ضامنًا للتماسك الاجتماعي، وذلك لأنه ظهرت فيه وعلى مستوى وسطي شبكات اجتماعية وبنيت الثقة. في المنظمات غير الربحية، مثلها في ذلك مثل الجمعيات، يمارس العمل الأهلي، ويتم التدريب على الوعي الاجتماعي العام، وهذا ما تدلل عليه الأبحاث. بالإضافة إلى ذلك

تسري الطريقة الاقتصادية للمنظمات غير الربحية المؤسسة جزئيًا بشكل أخلاقي بوصفها بديلاً للاقتصاد ذى التوجه الربحي المجرد، ولطريقة الاقتصاد الموجه حكوميًا، وفي أحسن الأحوال يرتبط وبقوة كل من التوجه التقييمى والفعالية الاقتصادية. لذا يوجز كل من ايكهارد بريلر وآنيتا تسيمر (٢٠٠١، ص٣٣) الأمر كما يلي: "الجمعيات كما تمثلها المنظمات غير الربحية تعبر عن قدرة مجتمع ما على أن ينظم نفسه ذاتيًا داخل أهم الشروط الموضوعة، وخارج الإدارة الحكومية السيادية". ولذا يمثل القطاع غير الربحي أهمية خاصة في مناقشات المجتمع المدني، وذلك لأنه يستطيع إمبريقيًا أن يسمي المنظمات، التي تمثل حاملاً للمجتمع المدني أو أنها تستطيع ذلك. وانطلاقًا من هذا السبب ليس من النادر أن يوصف هذا القطاع بأنه يمثل البنية الأساسية التنظيمية للمجتمع المدني.

ومع كل ذلك لا يتطابق "القطاع غير الربحي" مع "المجتمع المدني". رغم أنه ليس من السهل تحديد التداخلات والاختلافات بين كلا المفهومين، توجد بعض مجالات القطاع غير الربحي تشارك الحكومات بوضوح في تنظيمها والهيمنة عليها، ومن هنا يمكن للمرء أيضًا أن يتحدث عن "مجتمع مدني منظم حكوميًا"[١]. ويمكن للمرء أن يصيب في وصف منظمات القطاع الألماني غير الربحي التي تعمل في مجالات الخدمة الاجتماعية والصحة بأنها تمثل جزءًا من الهيئة الاجتماعية الألمانية (قارن تسيمر ١٩٩٧، ص٧٥). وذلك أن التعاون بين المنظمات غير الربحية والدولة يعود في ألمانيا إلى تقاليد طويلة ترقت بصفة خاصة عبر التفسير النوعي الخاص لمبدأ الإكمال[٢]. كانت المنظمات غير الربحية من مجالات الخدمات الاجتماعية والمجالات الصحية تتمتع وحتى وقت قريب بامتيازات في مقابل

---

[١] بالإضافة إلى ذلك يطرح نفسه السؤال عن المجالات التي يعمل فيها القطاع غير الربحي بشكل اقتصادي. بعض المنظمات غير الربحية تتحول بعد مرحلة بداية الاختبار والدعم الحكومي إلى منظمة ربحية (المؤلف).

[٢] يقول مبدأ الإكمال Subsidiaritätsprinzip الآتي من التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية: حينما تكلف الفرد أو الجماعة الصغيرة فوق طاقته أو طاقتها يكون عمل الجماعة العليا مطلوبًا للإكمال والمساعدة. والجماعة العليا قد تكون الدولة، ولكن ذلك ليس واجبًا. في أوروبا توجد بالطبع مفاهيم تركيبية بنيوية أخرى "للقطاع الثالث" مثل: تقاليد المؤسسة الخيرية Charity في بريطانيا، أو الاقتصاد الاجتماعي Economie Sociale في فرنسا، أو نظام الجمعنة والمؤاخاة في إيطاليا (راجع أنهير ٢٠٠١، ص٦٣) (المؤلف).

المتنافسين التجاريين والحكوميين (السابق، ص٧٦). فالهيئات المركزية لمبرات الرعاية الصحية بصفة خاصة (مثل كاريتاس، ودياكونيه، وجمعية رعاية المساواة، وجمعية رعاية العمال، والصليب الأحمر الألماني، وموقع الرعاية المركزية لليهود في ألمانيا) هي هيئات متمتعة بالإعانات المالية العامة.

تاريخيًا يمكن لهيئات الرعاية أن تثبت أنها أدارت نفسها ذاتيًا في بعض الأوقات؛ فقد نشأت في زمن القيصرية الألمانية وولدت من الثقافة الجمعياتية للوسط الأخلاقي-الاجتماعي للكنائس وللحركة العمالية. في عام ١٨٩٧ تم تأسيس جمعية كاريتاس لألمانيا الكاثوليكية لتشمل هيئات الرعاية الكاثوليكية. أما الرسالة التبشيرية البروتستانتية، والتي تمثل الشكل السابق لما يسمى اليوم بالعمل الدياكوني أو الخدمي، فهو أقدم من هذا، ولكنه بدأ في التمركز ليصبح جمعية للرعاية في تسعينيات القرن التاسع عشر (أولك وآخرون ١٩٩٥، ص٢٠). وقد تم في الواقع دعم جمعيات الرعاية المسيحية عبر النشاطات التطوعية والمساهمات من داخل بيئتها الاجتماعية، وكانت أيضًا مقصورة عليها. وقد تغير هذا في جمهورية فايمار؛ فمع بناء الدولة الاجتماعية الفايمارية بدأ مشروع لمركزة جمعيات الرعاية ودمجها في الدولة الاجتماعية. وقد بدأت هذه الجمعيات تتطور لتصبح عارضة مؤثرة جدًا للخدمات الاجتماعية التي كانت لا تزال متجذرة في بيئة نشأتها، ولكنها بدأت وبازدياد تؤسس مصالحها السياسية والمهنية الخاصة. وقد أدى التطور السياسي الاجتماعي للجمهورية الاتحادية إلى اندماج حكومي مستمر لجمعيات الرعاية المستقلة (السابق، ص٢٢)، وأخذت الجمعيات ترتبط وبازدياد بالنظام الحكومي الشامل والمضبوط. وقد كسبت مهنية الخدمات مكانة عالية في مقابل العمل الوظيفي الشرفي، ونمت بالتالي أيضًا أهمية معيار التخصص في مقابل روابط القيم التقليدية. وفي الوقت نفسه فقدت البيئات المسيحية التقليدية في سنوات الستينيات بعض من قوة ربطها، حتى إنه، ومنذ ذلك الحين، تقدمت شرعية مستوى التخصص في مقابل روابط القيم الروحية التي تتعلق برؤية العالم (المرجع السابق). بالإضافة إلى ذلك أدى التحول إلى التمركز والبيروقراطية والمهنية إلى اختفاء العناصر التقليدية للعمل المؤسسي الخيري. ورغم ذلك فقد ظهرت في السنوات الأخيرة أشكال جديدة للمساعدة الذاتية، على سبيل المثال تدين جماعة المساواة الألمانية بزيادة أهميتها لصعود حركة المساعدة الذاتية منذ نهاية السبعينيات (ساكسا ١٩٩٥، ص١٤٥)؛ ففيما بين عام ١٩٨٥ وعام ١٩٩٥

ارتفع عدد مجموعات المساعدة الذاتية والمبادرات الجماهيرية من ٢٥ ألفًا إلى ٦٠ ألف مجموعة (بريللر/ تسيمر ٢٠٠١، ص٣٤).

وفي شرق ألمانيا، وبعد الاندماج، تسارع تحول جمعيات الرعاية إلى شركات خدمية (أولك وآخرون ١٩٩٥، ص٢٤)؛ فجمعيات الرعاية لم يكن لها ما يشبهها من منظمات في جمهورية ألمانيا الشرقية ذات النظام المركزي، حتى إن جمعيات غرب ألمانيا قد تم توسيعها بمدّها إلى شرق ألمانيا، ولكنها لم تتمكن من التجذر هناك سواء في بيئات أخلاقية اجتماعية أو في بقاياها فيما يخص رؤية العالم. والآن تعمل جمعيات الرعاية الشرق-ألمانية فقط على أساس من المساعدات المالية الحكومية واستخدام الموظفين (السابق، ص٢٥). منذ وقت قريب تزايدت الإشارات إلى أن التنسيق الحكومي فيما يخص جمعيات الرعاية قد فقد توازنه الذي احتفظ به حتى الآن وبدأ في السقوط؛ فدولة الرعاية تبدو - بشكل دائم - غير ممكنة التمويل، ويمكن في كل مكان ملاحظة اتجاه عام لقوصدة المجتمع. وبالإضافة إلى ذلك تمت مهاجمة مبدأ الإكمال الألماني من جانب المفوضية الأوروبية، وذلك لأنه يفتقد الأسباب القانونية التنافسية، حتى إن الوضع المتقدم لجمعيات الرعاية لم يعد موجودًا في قانون تأمين الرعاية (قارن باكهاوس-ماول/ أوللك ١٩٩٥).

يوجد مجال آخر قريب من الدولة يتكون في ألمانيا من الكنائس. حتى الآن لم تقدم إجابة شافية عن طبيعة علاقتها بمفهوم المجتمع المدني[1]. وتوجد أدلة على حوار تفاهم قد بدأ داخل الكنائس الكاثوليكية والإنجيلية في ألمانيا، وذلك حول السؤال عما إذا كان للمرء أن يفهم نفسه كجزء من مجتمع مدني (قارن شتراخفيتس وآخرون ٢٠٠٢)، ولكن هذا الحوار ما زال في بدايته. وهنا يجب التفريق بلا مساومة بين مراقب العلوم الاجتماعية ووجهة نظر مشارك الكنائس نفسه. وإبان ذلك تبدو أهمية مسألتين من وجهة النظر المسيحية البينية:

أولاً يطرح السؤال حول إذا ما كانت الطوائف الدينية تأخذ مكانها "في العالم" أو أنها تقتصر على وظيفتها الدينية المركزية التي تهدف فقط إلى أن تكون واسطة الخلاص الطقسي (بولاك ٢٠٠٢). حتى لو أراد منظرو النظرية النسقية أن يقيدوا الكنائس المسيحية بهذه الوظيفة؛ فإنهم يركزون

(١) في الولايات المتحدة الأمريكية يعد المرء الجمعيات الدينية ليس فقط ضمن القطاع غير الربحي، وإنما يعاينها أيضًا بوصفها جزءًا تكوينيًا من المجتمع المدني (المؤلف).

على أن الأفعال الدينية هي أفعال اجتماعية. وقد تحدث عالم اللاهوت الكاثوليكي أندرياس لوب-هودبول (٢٠٠٢) عن دياكونية مجتمع-مدنية: واجب الكنائس أن تكون دياكونية (أي خدمية)، وذلك بأن تكون محامية الضعفاء في المجتمع المدني، ودياكونية بأن تعمل في خدمة المجتمع المدني، أي أن تؤسس لنفسها بوصفها حامية للدوائر البنيوية التواصلية في العلن. وكذلك الأمر بالنسبة للاهوت البروتستانتي الذي يبدأ من عقيدة يطبقها المرء في كل ما يفعل. وقد قام المؤرخ باول نولتا (٢٠٠٣، رقم (a) بالتقريب بين مصطلح المسئولية المسيحية ومفهوم المجتمع المدني.

ثانيًا يطرح السؤال حول كيف تضع الطوائف الدينية علاقتها مع الدولة والمجتمع المدني - رأسيًا أم أفقيًا؟ في القرن التاسع عشر كانت المصلحة العامة من وجهة نظر كاثوليكية هي غرض يعطى للعامة وترعاه الدولة، وبينما تقدم الكنيسة نفسها كمفسرة للمصلحة العامة وناقدة للدولة؛ لأنها على ثقة من أن الله سيساعدها بوجه خاص (مورنج-هيسه ٢٠٠١، ص٢٦٤). مثل هذا النموذج التنظيمي لم يكن له أن يفرض نفسه بين كاثوليك الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك بسبب قبولهم بالمبادئ السياسية للديمقراطية الليبرالية (قارن آدلوف ٢٠٠٣ رقم (a)، ص٧٠ وما بعدها). أما في أوروبا فتوجد إمكانية لهذا النموذج؛ فالمجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) تخلى أخيرًا عن هذا المفهوم المتقادم للدولة، ومنذ ذلك تبدو الدولة في التعاليم الكاثوليكية بوصفها القوة العامة (في) المجتمع. والآن ينبغي أيضًا أن يتوجه الكاثوليك تبعًا للتعاليم البابوية الرسمية بوصفهم قوى اجتماعية في مجال بناء الرأي المجتمع-مدني والإرادة المجتمع-مدنية، وذلك بألا تكتشف المصلحة العامة ولكن بأن تنتجها بطريقة جدلية استدلالية.

من الناحية السياسية وجد تغير التعاليم الكاثوليكية التعبير عنه في "الإرادة الكاثوليكية للدمقرطة"، وذلك كما أثبت ذلك عالم الاجتماع جوزيه كازانوفا (٢٠٠١). ففي العديد من الدول اشتركت الطوائف الدينية، وبصفة خاصة الكنيسة الكاثوليكية، في حركة "إيقاظ" المجتمع المدني وفي الموجة الديمقراطية العالمية الثالثة - على سبيل المثال في أسبانيا والبرازيل وبولندا والفلبين وجنوب كوريا وجنوب أفريقيا. وتقريبًا كان ثلثا الدول التي تحولت للديمقراطية منذ السبعينيات دولاً كاثوليكية. وكان هذا العبور إلى الديمقراطية ممكنًا فقط، هكذا يؤكد كازانوفا (السابق، ص٤٢ وما بعدها)؛ لأن الكنيسة الكاثوليكية نفسها قد أنجزت لونًا من التحول؛ فاعتراف المجمع الفاتيكاني

الثاني بالحرية الدينية وحرية الضمير وحقوق الإنسان التي لا تقبل المساومة قد حول الكنيسة إلى قوة نشطة للمجتمع المدني، وإلى "ديانة عامة".

أحيانًا يطلق على القطاع غير الربحي أيضًا اسم قطاع المنفعة العامة. والحقيقة أن الكثير من المنظمات هي جمعيات معفاة ضريبيًا، وبالمعنى العامي (مصلحة عامة). ويرتبط الإعفاء الضريبي أو على الأصح **المصلحة العامة** باصطلاح قانوني محدد جدًا غير متعلق بالمرة بالسؤال عن نظرية سياسية للمصلحة العامة (قارن شفيرتمان ٢٠٠٤). ولكن حقيقة لا بد للدولة في حالة الإعفاء الضريبي للمنظمات أن تخضعها بطريقة ما لتقديم مساهمة إيجابية لأجل المجتمع، وإلا فلماذا يجب على المرء أن يعفيها ضريبيًا ؟

ولمنظمات القطاع غير الربحي في العادة شكل قانوني؛ ففي ألمانيا يغلب شكل الجمعية، ويدخل ضمن هذا المجال كذلك المؤسسة الخيرية والشركة ذات المسئولية المحدودة والجمعية التعاونية، وهنا ينبغي لأجل التسهيل إهمال الهيئات القانونية العامة. وقد تم نظم قانون الجمعية والمؤسسة الخيرية[(١)] في القانون المدني. وهنا أيضًا توجد استثناءات، على سبيل المثال المؤسسات الخيرية التي لا تملك كل المعايير القانونية. في الولايات المتحدة الأمريكية يوجد شكل قانوني للجمعيات غير الربحية التي تتميز بصفة خاصة عبر منع توزيع الأرباح، وهذا ما يميزها عن شركات الأعمال ذات التوجه الربحي، وكذلك في ألمانيا توجد أشكال قانونية تمت صياغتها لأجل المنظمات ذات التوجه الربحي (شركة المساهمة، والشركة ذات المسئولية المحدودة)، ولأجل المنظمات "المعنوية" (الجمعيات، والمؤسسات الخيرية) التي لا يسمح فيها بتوزيع أية أرباح على أعضائها أو مؤسسيها أو إدارتها. ومن حيث المبدأ فإن التسيهل الضريبي – أي المصلحة العامة – موجود في قانون الضرائب الألماني. لذا يمكن فصل كلا البعدين عن بعضهما البعض: توجد مؤسسات ليست للصالح العام (على سبيل المثال ما يسمى المؤسسات الأسرية)، وكذلك توجد الشركات ذات المسئولية المحدودة التي تعمل للصالح العام (مثل ملجأ العجزة الذي يدار من قبل جمعية للرعاية). تحت قانون المصلحة العامة يوجد مجالين نادرًا ما يرتبطان ببعضهما البعض (شتراخفيتز ٢٠٠٤،

---

(١) في السنوات الأخيرة تم إصلاح قانون المؤسسات الخيرية من ناحيتين: في عام ٢٠٠٠ تم تعظيم إمكانيات الإعفاء الضريبي للمؤسسين، وفي عام ٢٠٠٢ تم تحسين أهم شروط المؤسسات عبر تعديل الفصول المتعلقة بهذا الأمر في القانون المدني (المؤلف).

ص١٣٩ وما بعدها): **أولاً** التسهيلات الضريبية التي تمنح لهيئة ما من قبل مصلحة الضرائب، وذلك إذا ما كانت تتبع مصلحة عامة أو أعمال خيرية أو أهدافًا كنسية، وهي تعفى في الواقع من ضرائب الدخل. **ثانيًا** يمكن لدافعي الضرائب العاديين وذوي الشخصية القانونية إذا ما قدموا الإعانات المالية للهيئات المعفاة من الضرائب أن يقللوا من ضرائبهم، والأمر يتعلق هنا بما يسمى خصم التبرع، وهذا يعني أن التبرع لمنظمة من منظمات المصلحة العامة يمكن المتبرع من خصم ما تبرع به من ضرائبه.

منذ قرابة القرن يمكن للهيئات الخاصة أن تعفى من الواجبات الضريبية الفعلية طالما كانت تتبع أهدافًا ذات توجهات تتعلق بالمصلحة العامة، وهي تحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى اعتراف رسمي بوصفها منظمة مصلحة عامة أو منظمة خيرية، ولكن أيضًا المحافظة على الشروط التالية مثل تحريم توزيع أرباح على أعضائها أو مالكيها أو استخدام المال بشكل مباشر وآني. وبمرور السنوات أصبحت قائمة الأغراض ذات التوجه للمصلحة العامة أطول، وتفتقد إبان ذلك للتنظيم، هكذا يعد لعب الشطرنج في نادي الشطرنج بوصفه رياضة لا تستهدف الربح، بينما لا يعد التمثيل المسرحي في نادي المسرح بوصفه إزجاء فراغ ذى طابع مصلحي عام (السابق، ص١٤٠). الغريب أيضًا أن طرح أو خصم التبرع يلعب دورًا ممتازًا في وعي الرأي العام وعند المنظمات، هذا رغم أن المنظمات الألمانية غير الربحية لا تعتمد على التبرعات إلا بما نسبته أقل من ٣% (المرجع السابق، ص١٤٣). والمرء ينطلق على ما يبدو من أن تحقيق تبرعات ضخمة للمنظمات غير الربحية يحدث إذا أمكن للمتبرع جعلها جزءًا من ضرائبه. أما إلى أي حد تمثل الحوافز الاقتصادية في شكل خصم الضرائب سببًا في التبرع بالمال للمنظمات ذات التوجه غير الربحي فأمر مختلف عليه في المصادر (قارن شتاينبيرج ١٩٩٠، وأوتن وآخرين ٢٠٠٢)[1].

---

[1] بالمناسبة توجد في أوروبا الموحدة قوانين أو قواعد متباينة؛ ففي النمسا لا يوجد إسقاط للتبرع، وفي بريطانيا تحصل المنظمة المتلقية للتبرع على صك إضافي للتبرع، أما إيطاليا والمجر وبولندا وسلوفاكيا فلا تخصم التبرعات من الضرائب، ولكنها جميعًا تعرف أسلوب تحديد مصير جزء من الضرائب (المؤلف).

٤. التفاعليات: رأس المال الاجتماعي والعمل الأهلي

كذلك في ألمانيا تم وبعناية استقبال مقولات بوتنام (٢٠٠٠) عن فقد رأس المال الاجتماعي (راجع الفقرة الخامسة من الباب الأول)، وبصفة خاصة في سياق المناقشات حول إمكانية تنشيط العمل التطوعي الحر أو الأهلي. ومتابعة لبوتنام يتم الانطلاق في النقاش الألماني الحالي حول العمل التطوعي ورأس المال الاجتماعي من أن المجتمعات "تعمل" اجتماعيًا وسياسيًا بطريقة أفضل إذا ما كانت تمتلك كميات كافية من رأس المال الاجتماعي. العمل التطوعي ينبغي أن يتأسس بوصفه رابطة اجتماعية تخلق الروح الجماعية، وتثير الاندماج الاجتماعي، وتبتعث المسئولية لدى المواطنين والمواطنات.

وقد وجد الموضوع هنا (في ألمانيا) عناية كبيرة حتى إنه تم تشكيل لجنة تقصي (انكويتا) تابعة للبرلمان لتهتم بالإجابة عن هذا السؤال. وقد تكونت لجنة الانكويتا "مستقبل العمل الأهلي" في فبراير ٢٠٠٠ وقدمت تقريرها في عام ٢٠٠٢. وقد احتوى هذا التقرير على أكثر من ثمانمائة صفحة أحاطت بالموضوع من التأملات النظرية والتوصيفات التاريخية والتجريبية حتى الاقتراحات للسياسة والإدارة.

مفهوم العمل الأهلي الذي جعلته اللجنة أساسًا لعملها له – وعن قصد – معنى رحب. والأمر لا يتعلق فقط بالاشتراك في الأحزاب والجمعيات، ولا بالمشاركة في التنظيمات التي لها أغراض اجتماعية أو سياسية، وإنما يضاف إلى هذا أيضًا الفاعليات في مجال وقت الفراغ والرياضة والمنادمة أو التسلية. وتتمثل العلامة المميزة لهذه النشاطات المتنوعة في اعتمادها للمصلحة العامة – إلى جانب متابعة المصلحة الشخصية – والتزاماتها إزاء المواطنين (انكويتا ٢٠٠٢، ص١٥). المثال المحتذى للجنة هو مجتمع أهلي – هنا يستخدم المصطلح بوصفه معادلاً للمجتمع المدني – ينظم فيه المواطنون والمواطنات أنفسهم تبعًا للقواعد الديمقراطية، ويؤثرون على مصائر الجماعة ككل. فالمجتمع السكاني المنظم لنفسه يقوم ضد "دولة ممكنة"، وهو يحرر المواطنين ومنظماتهم من التحكم الحكومي، ويحسن الشروط الأساسية لتحمل المسئولية الخاصة للواجبات الاجتماعية، أي خلق فرص ممكنة للعمل بين حين وآخر. تصبح الدولة الاجتماعية في هذا التصور نموذجًا مثاليًا كي تكون الشريك التعاوني للمواطنين. فالهدف لا بد وأن يكون، هكذا تقول اللجنة، أن نفتح بقوة مجال الخدمة الاجتماعية للعمل التطوعي، والذي يجب أن يوجه بصفة خاصة إلى مجالات الصحة ومساعدة العجائز ورعايتهم، وفي المدارس ومجال المساعدة للأطفال والشباب.

وتتحدث لجنة الانكويتا باستفاضة عن العمل التطوعي من قبل المؤسسات في شكل "المسئولية الاجتماعية المشتركة" (السابق، ص٤٥٦ وما بعدها). يعتمد مفهوم المسئولية الاجتماعية المشتركة على تصور تطور اجتماعي واقتصادي وأكولوجي عميق بوصفه مفهومًا جزئيًا فإن "المواطنة المشتركة" أصبحت إبان ذلك على كل الألسنة – حتى وإن كان التنفيذ في ألمانيا أضعف كثيرًا مقارنة بدول أخرى. "فالمواطنة المشتركة" تشمل النشاط المنتشر نسبيًا "للعطاء المشترك" في شكل مدفوعات الضرائب، وكذلك التطوعية المشتركة التي تدعم عمالها في مشروعات العمل الأهلي وتثير همتهم. وبهذه الطريقة ينبغي للمشروعات أن تساهم في القيام بمسئولية الجماعة (فارن موتز ٢٠٠٠).

وفي الفصل حول توصيات العمل للدولة والسياسة والمجتمع سيتم تحديد بعض الاستنتاجات المجردة للتحول باتجاه المجتمع الأهلي، وكذلك أيضًا ما يثيره التغيير المحدد للقانون الذي يتعلق بتشجيع العمل التطوعي. وقد ركز أعضاء اللجنة على أن مسيرة التقنين ينبغي – استنادًا إلى هابرماس – أن

تأخذ ملامح استشارية (انكويتا ٢٠٠٢، ص٥٨٦)، كذلك يجب على القانون أن يتغير لا أن يكون مجرد تعبير عن الفعل الفوقي كما هو الآن. ومصداقًا لذلك تدعو لجنة الانكويتا لأشكال مشاركة جديدة مثل الديمقراطية المباشرة على المستوى الفيدرالي، واستمرار تطوير أشكال المشاركة على مستوى البلديات، وتوسيع دائرة المشاركة في أساليب الإدارة.

بالإضافة إلى ذلك يوفر التقرير السجل الإمبيريقى الأشمل حتى الآن للمجتمع الأهلي في ألمانيا. صحيح أن النتائج في جزئياتها ليست بالجديدة، وإنما نشرت في السنوات الأخيرة، ولكن لم ترسم حتى الآن صورة كاملة مثل هذه للمجتمع المدني الألماني في كل تجلياته. لأجل نشر رأس المال الاجتماعي في ألمانيا بوصفه قرينة لبنيات الاندماج الاجتماعي توجد في أثناء ذلك أبحاث تفصيلية تركز على سؤال كم ومن من الأشخاص سيتطوعون راغبين، ويكونون أعضاء في الجمعيات والاتحادات. والإجابة واضحة نسبيًا؛ فالمعلومات حول رأس المال الاجتماعي تدل على تحول كبير للعمل التطوعي وعضوية الجمعيات، ولكن لا يوجد تراجع عام.

بداية فيما يتعلق بعضوية الجمعيات بوصفها دليلاً لرأس المال الاجتماعي: صحيح أنه فيما بين عام ١٩٦٠ و١٩٩٠ تضاعف عدد الجمعيات المسجلة لأكثر من ثلاث مرات بالنسبة لكل مئة ألف (أنهير ١٩٩٧، ص٣٣). ولكن الطبقات ذات الدخول المتواضعة، بصفة خاصة العمال، تراجعت نسبة تمثيلها الكلية في الجمعيات والاتحادات. في السنوات من ١٩٥٦ وحتى ١٩٩٨ تناقصت نسبة عضوية العمال في الجمعيات والاتحادات بما يقرب من عشرين في المئة (بروما/ شتراسر ٢٠٠١، ص١٢)، وهذا ما لم يحدث في متوسط عدد السكان. وعلى العكس تراجعت وبوضوح العضوية في النقابات والأحزاب السياسية. ويمكن تسجيل تراجع العضوية في جمهورية ألمانيا الاتحادية في الفترة من ١٩٨٤ إلى ١٩٩٣ بما نسبته ٦% فيما يخص النقابات ونسبة ١٧% فيما يخص الأحزاب. ومنذ منتصف التسعينيات تسجل نسبة التراجع السنوي للعضوية في النقابات حوالي 3,5%[1].

تظهر المعلومات حول العمل التطوعي للمواطنين والمواطنات زيادة فيما يتعلق بالثلاثين سنة الأخيرة. مثلاً فيما بين الخمس إلى الثلث –

---

(1) قارن بالمعطيات لدى مؤسسة هانس بوكلر الخيرية (www.boeckler.de/datenkarte) (المؤلف).

التقديرات تتأرجح بقوة – من سكان غرب ألمانيا البالغين هم ناشطون بشكل ما (أوفه/ فوكس ٢٠٠١، ص٤٣٤، وقارن روزنبلات ٢٠٠٠، ص١٨). يلاحظ المراقب زيادة في متوسط العمل التطوعي إبان السنوات الأخيرة؛ ففي عام ١٩٩٩ تطوع ٣٤% من السكان فوق سن الرابعة عشرة أما في عام ٢٠٠٤ فكانت النسبة ٣٦%[1]. أما النمو الأكبر فيبدو في تطوع كبار السن فوق ٥٦ سنة، والذي زاد منذ عام ١٩٩٩ من خمسة إلى ستة في المئة. وتقل نسبة مشاركة الألمان الشرقيين عن نسبة مشاركة الألمان الغربيين في النشاطات الشرفية. وتبعًا لتقرير التطوع لعام ١٩٩٩ فقد تطوع في غرب ألمانيا ٣٦% من الأفراد فوق ١٤ سنة، أما في شرق ألمانيا في عام ١٩٩٩ فبلغت النسبة ٢٨% ثم ٣١% في عام ٢٠٠٤ (قارن جينيسكا ٢٠٠٠، ص١٧٦). وقد ارتبطت زيادة وتيرة التطوع بتغير شكلي خلال العقود الأخيرة؛ فالعمل التطوعي يتم فهمه بشكل متناقض بوصفه إنجازًا لواجب مستمر، بينما يزداد توجهه تبعًا للمصالح والميول الشخصية. ويتناقص لدى الأجيال الجديدة الارتباط القوى بالمنظمات التقليدية، بينما تزداد بالعكس قوة العمل التطوعي في "الوظائف الشرفية الجديدة"، وهو عمل ظرفي يعطي للمتطوعين استقلالية كبيرة (هينز/ا/ شترانك ٢٠٠١، ص٢٣٦).

ترينا هذه النظرة الأولى على **رأس المال الاجتماعي** في ألمانيا أنه خاضع من ناحية لمسيرات التغيير، وأنه يبدو من ناحية أخرى، وكأنه ليس موزعًا بالتساوي على كل المجموعات الاجتماعية. وقد أشار كل من كلاوس أوفه وسوزانا فوكس (٢٠٠١) في تحليلهما لرأس المال الاجتماعي إلى أن العوامل غير المتساوية في الأهمية تمارس تأثيرًا على مستوى السلوك الجمعياتي؛ فالنشاطات الجمعياتية، هكذا تقول النتيجة التى توصلا إليها، مرتبطة أولاً بارتفاع الدخل، ولها ثانيًا أهمية دينية، ولمستوى التعليم ثالثًا، تأثيرًا إيجابيًا على رأس المال الاجتماعي. وأن العمل التطوعي في الجمعيات يتخذ رابعًا شكل حرف (U) مقلوب خلال حياة الفرد، وهذا يعني أن معظم الجمعيات ذات العضوية لديها أناس بين الثلاثين والتاسعة والخمسين، وأنه خامسًا منذ إعادة الوحدة (الألمانية) نجد أن النسبة في شرق ألمانيا مقارنة بغربها أقل سواء في عضوية الجمعيات أو في العمل التطوعي. هذه "الفجوة في المشاركة التعاونية" يردها أوفه وفوكس بالدرجة الأولى إلى نسبة البطالة

---

[1] قارن بالشروح الأولى من قبل شركة tns infratest للأبحاث والوزارة الاتحادية للأسرة والعجائز والنساء والشبيبة (المؤلف).

المرتفعة، وإلى القلة في عدد الشركات ذات الاستقلالية، وإلى ضعف الارتباط الديني للألمان الشرقيين. وسادسًا أصبحت الفجوة في نسبة المشاركة بين الرجال والنساء في العقود الأخيرة في جمهورية ألمانيا الاتحادية ضيقة نوعًا ما، ولكن النساء لم يتخطين الرجال بعد (السابق ص٤٧٨، بيهر وآخرون ٢٠٠١، ص٢٥٥).

المجموعات ذات الدخول المتدنية والأشخاص ذوو المستوى التعليمي المنخفض هم تحت مستوى التمثيل في الجمعيات المدنية، ومن ثم فإنهم لا ينعمون بمستوى جيد من رأس المال الاجتماعي. ويرتبط عدم المساواة في توزيع رأس المال الاجتماعي بين المجموعات الاجتماعية المختلفة بتراجع أشكال المشاركة "القديمة" (قارن بروما/ شتراسر ٢٠٠١). ويتمثل التأثير المحتمل في الاندماج الاجتماعي الضعيف لهؤلاء المتمتعين بالقليل من رأس المال الاجتماعي (أوفه/ فوكس ٢٠٠١، ص٥٠٢). وكان هذا كما رأينا ليس هو الحال دائمًا؛ فهذه الجماعات الاجتماعية كانت مرتبطة فيما سبق في الغالب بجمعيات البيئات أو الأوساط الأخلاقية الاجتماعية الكلاسيكية، أي في منظمات الحركة العمالية أو في المحيط التنظيمي للكنيسة الكاثوليكية. هذا الأساس التنظيمي والمتكأ الترتيبي مفقودان اليوم بشدة لدى هذه المجموعات، وذلك دون أن تنتقل إلى الجمعيات حديثة النشأة – على سبيل المثال مجموعات المساعدة الذاتية والحركات الاجتماعية الجديدة. أشكال الجمعيات الجديدة تطلب من الأعضاء ذوي الخصائص المعتادة من الطبقة الوسطى أن يكون "المستهلك" ممن يتدبر أفعاله، ويتوجه لتحقيق ذاته، ويشكل باستقلالية عمله التطوعي الموقوت (بروما/ شتراسر ٢٠٠١، ص١٣). بالنسبة لمجموعات السكان ذات الموارد الضعيفة تمثل الأوساط أو البيئات الكلاسيكية بأشكالها الترفيهية أو المسلية مجالاً سهلاً للمشاركة. التوزيع غير العادل للمداخيل والممتلكات والتعليم يؤثر كما يبدو على القدرة على التشابك الاجتماعي وقدرة الارتباط والعمل اجتماعيًا أو سياسيًا، "أي ممارسة "المجتمع المدني" وتقويته" (نولتا ٢٠٠٣، رقم (b)، ص٤٣).

يعتمد عدد كبير جدًا من المبادرات على العمل الأهلي، وهنا مثال من مجال الرعاية الثقافية برهن في سنوات التسعينيات على أن شرق ألمانيا وغربها يمكنهما النمو معًا وذلك في مجال العمل الجماعي. أسست جمعية المنفعة العامة "جمعية مسجلة للحفاظ على

أرغن كارلينج في سانت لاورنتس بلوبورج وتشجيع العناية به" في أكتوبر ١٩٩٨ من قبل "مبادرة لوبورج في ساكسن-أنهالت.

وتعود "مبادرة لوبورج" لمجموعة تتكون من قرابة العشرين من عازفي موسيقى القرب من منطقة الرور، وهي مجموعة التأمت للمرة الأولى كتعبير عن الصلة الثقافية في رأس سنة ١٩٩٠ لأجل حفلة موسيقية في كنيسة سانت لاورنتس، وقد جاءت الدفعة الأولى لهذا من قبل ألماني غربي كان قد ولد في لوبورج. كانت هذه الحفلة الموسيقية نقطة انطلاق لسلسلة كاملة من الحفلات الموسيقية الخيرية "لمبادرة لوبورج" التي وجدت في كل مرة في منطقة الرور في لوبورج، وكان إيرادها لصالح كنيسة اوبورج لأجل إصلاح آلة أرغن أقامها أندرياس كارلينج عام ١٧٠٥. وبعد الحفلة الموسيقية السنوية العاشرة في كنيسة مدينة لوبورج، وبناء على الاتصالات الشخصية بين غرب ألمانيا وشرقها ، تم تأسيس جمعية المنفعة العامة بهدف العناية بجمع المال اللازم لترميم أرغن عصر الباروك القيم في سانت لاورنتس. فضلاً عن ذلك تم إثبات إجراءات العناية في النظام الأساسي للجمعية، دعم استخدام الأرغن في الحفلات الموسيقية، وكذلك التعاون لحمل مسئولية ترميم الحرم الداخلي للكنيسة.

ينتمي إلى الجمعية حاليًا ٤٧ عضوًا ينتمي ٢٢ منهم إلى شرق ألمانيا والبقية (٢٥) إلى غربها. وقد تكلف الإصلاح الأساسي لأرغن كارلينج حوالي ٣٥٠ ألف يورو يضاف إلى ذلك ١١٠ ألف يورو لأجل ترميم الشكل الخارجي لأرغن عصر الباروك. وقد تم حتى عام ٢٠٠٣ جمع قرابة ٢٧٠ ألف يورو من التبرعات، التي مكنت بالإضافة إلى أموال التشجيع الحكومية من الشروع في مراحل البناء الأخيرة. إلى جانب ذلك وعلى أساس من بعض الاحتياطات وقرض للجمعية أمكن تجميع الموارد الضرورية المكملة للحصول على أموال البرنامج الخاص لبناء المدينة لأجل ترميم الحرم الداخلي للكنيسة. وقد تم التخطيط للاحتفال بإعادة تدشين الجهاز الموسيقي الذي بلغ من العمر ثلاثمائة عام في ١١ سبتمبر ٢٠٠٥.

كذلك أقر بوتنام (٢٠٠١) في دراسة حررها حول المقارنة الدولية بتنامي التوزيع غير العادل لرأس المال الاجتماعي. وتشير إلى الاتجاه نفسه أبحاث جديدة حول توزيع العمل التطوعي ورأس المال الاجتماعي فيما بين

السكان الأمريكيين. وقبل وقت قليل أثبتت ثيده سكوكبل (سكوكبل ١٩٩٩، ٢٠٠٣) أن الديمقراطية الأمريكية تميزت منذ الستينيات عبر ازدياد منظمات المحامين السياسية التي ليس لها قاعدة عضوية. حتى الستينيات امتلكت تقريبًا كل المنظمات التي تعمل على المستوى القومي أعضاءً ناشطين ومتجذرين محليًا (سكوكبل ١٩٩٩، ص٤٦١). ومنذ ذلك تمت قيادة المنظمات بصفة أساسية من قبل خبراء ومهنيين ذوى تعليم عال من أعلى الطبقة الوسطى (السابق، ص٤٩٤). أما مجموعات المحامين فتمارس العمل والبحث من وراء الكواليس، وتتصل بالرأي العام الإعلامي، ولكنها لا تكاد تمتلك أعضاءً أو أن أعضاءها من البيئة التعليمية نفسها. ولأجل إنهاء هيمنة حكم القلة المهنية التي تتسبب في ابتعاد أقسام أخرى من السكان عن القضايا السياسية المهمة، فإن سكوكبل تطالب بإعادة إحياء تقاليد "الجمعيات المتنوعة" (السابق، ص٥٠٤) التي تربط النشاطات الاجتماعية والسياسية، وبذلك يجد الناس مرة أخرى إمكانية لأن يكونوا أعضاءً في جمعية ذات قوة فرض سياسية. كذلك يصل روبرت وتناو (٢٠٠١) للنتيجة نفسها، وذلك في تقديره الحذر للسؤال حول كيفية تطور رأس المال الاجتماعي للأمريكيين منذ السبعينيات: لا يوجد تآكل متساو ومنتظم لرأس المال الاجتماعي، وإنما تطور للتوزيع غير المتساوي لرأس المال الاجتماعي – أي أننا بإزاء إقصاء وليس تآكل (السابق، ص٦٩٣). "كان تراجع العضوية في الجمعيات شديد البروز دائمًا لدى أصحاب الامتيازات الاجتماعية – الاقتصادية القليلة، وذلك في مقابل الأشخاص الذين يتمتعون بامتيازات كبري" (السابق، ص٦٩٥).

لا يبعد أن توجد علاقة بين تغير بنية المجتمع المدني والتغير الاقتصادي في العقود الماضية. وقد أدى هذا الأمر الأخير بالترافق مع حل البيئة الأخلاقية الاجتماعية الكلاسيكية إلى إقصاء متزايد للطبقات الدنيا التي ارتبطت فيما قبل وبقوة بدولة الرعاية وأثرت في سياسة العمل من علاقات المجتمع المدني. فالتباينات والاضطرابات الاقتصادية الحادة لا توجد وحدها، ومنذ نهاية السبعينيات على جدول أعمال كل المجتمعات الغربية (بيرجمن ٢٠٠٤)، وإنما تبدو وكأنها قد أثرت أيضًا على مستوى الاندماج الاجتماعي. فهل سيصبح المجتمع المدني مرة أخرى – هكذا يمكن تحديد السؤال – مشروعًا أهليًا، وذلك بمعنى أن الطبقة الوسطى تنحاز للمجتمع المدني وتلتزم بالعمل له؟ هل وصلت فكرة مجتمع مدني عادل ومتجاوز للطبقات، بعد فترة ازدهار قصيرة في منتصف القرن العشرين "للتعميم إلى أسفل" (نولتا ٢٠٠٣، رقم (b)، ص٤٤)، إلى نهايتها؟

٥. الحركات الاجتماعية

يتميز النقاش الجديد حول المجتمع المدني من خلال التجارب السياسية للحركات الاجتماعية ورؤيتها (كلاين ٢٠٠١، ص٣٠). فالمجتمع المدني يمثل هنا جزءًا مركزيًا مكونًا لخطاب التفاهم الذي يهدف لإنجاز مشروع معياري لدمقرطة واسعة. بخلاف مفهوم للمجتمع المدني "متمركز حول المجتمع" يتعلق الأمر لدى الحركات الاجتماعية في الغالب بمصالح سياسية حقيقية تعبر عنها بالاحتجاج الذي تستخدمه كوسيلة. ويعرفه كل من دينر روخت وفريدهالم نيدهارت هذه الحركات كما يلي:

> **"الحركات الاجتماعية تمثل أشكالاً اجتماعية تتكون من أشخاص ومجموعات ومنظمات متشابكة معًا، وهي تعبر من خلال الأفعال الجماعية عن الاحتجاج، وذلك لأجل تغيير العلاقات الاجتماعية والسياسية أو التأثير في مقابل التغييرات التي تحدث"**
> (روخت/ نيدهارت ٢٠٠١، ص٥٤٠)

ظهر مصطلح "الحركات الاجتماعية" وأشكالها الحديثة في القرن الثامن عشر مع عصر التنوير، وكان على علاقة وثيقة بتصور أن البشر يصنعون التاريخ، ويستطيعون تشكيل مستقبل المجتمع (روخت ٢٠٠١، ص٣٢٢). فنشأة الديمقراطيات الغربية ترتبط منذ ذلك ارتباطًا وثيقًا بالحركات الاجتماعية. ومع بداية القرن العشرين أصبحت الحركة العمالية – بعد الطبقة الوسطى – بمثابة الحارس الأهم لبرنامج المجتمع المدني، وذلك دون تسميته بهذا الاسم، وكذلك كانت المدافع الحاسم في جمهورية فايمار ضد التداعي والانهيار (كوكا ٢٠٠٠، ص٣٢). ولكن ومع تولي الاشتراكية القومية (النازية الألمانية) للحكم تعرضت البنية الأساسية للحركة العمالية إما للالتهام أو التحطيم. وعلى ضوء تاريخ جمهورية ألمانيا الاتحادية يمكن دراسة الطريق من الحركة إلى الأشكال شديدة التنظيم وراسخة التأسيس لمتابعة المصالح. حتى وإن وجدت احتجاجات وأزمات لا يمكن للمرء ومنذ الستينيات أن يتحدث عن حركة عمالية بمعناها الضيق. وبدلاً من ذلك ظهرت بعد ذلك بقليل قوى جديدة هي القوى التي يمكن للمرء أن يصفها بأنها "حركات اجتماعية جديدة". ومن بين أهم الحركات الاجتماعية منذ الستينيات يمكن عدّ حركة الطلاب، وحركة الاحتجاج المناهضة للسلطة، والحركة النسائية، وحركتي البيئة والسلام. اللافت للنظر أن كل هذه الحركات بمعنى ما "يسارية". أما ما يفرق الأشكال الجديدة للاحتجاج منذ الستينيات عن كل ما سبق؛ فهو ما يمكن وصفه "باقتحام الذاتية" للممارسة السياسية للاحتجاج (روت ١٩٨٧، ص٤٩٨). لون من الذاتية المعبرة صنعت لنفسها مدخلاً إلى السياسة، ومذ ذاك كان للإغراء والجماليات علاقة بالسياسة؛ فلا بد للاحتجاج أيضًا أن يكون جالبًا للمتعة. وفي هذا السياق يتحدث بعض علماء الاجتماع (على سبيل المثال شولتز ١٩٩٢) عن بيئة لتحقيق الذات يتوالى تكثيفها منذ الستينيات، وأنها قد تعاظمت بصفة خاصة على أساس من التوسع التعليمي الشديد، ورغم ذلك فإنها منقسمة من الداخل بقوة. وهي بيئة تشمل البدائل والبوبي والمتسلقين والمفارقين ومدمني الاستهلاك والحركات الاجتماعية الجديدة. ويأتي تماسك هذا الوسط عبر الاهتمام بالحقيقة الداخلية الخاصة؛ فكل الأهداف الحياتية – سواء أمنية الحصول على وظيفة مؤثرة، أو المال الوفير، وكذلك الالتزام السياسي – تصبح خاضعة لهدف تحقيق الذات؛ فبيئة تحقيق الذات هي الوسط المركزي الأعمق للحركات الاجتماعية الجديدة.

بالإضافة إلى ذلك ترتبط الحركات الاجتماعية الجديدة في الغالب بنوع من التواصل مع بعض التقاليد القديمة، هكذا تصل جذور الحركة النسائية وحركة البيئة إلى القرن التاسع عشر. وإذا نظرنا إلى الحركة النسائية الجديدة نجدها – ومنذ السبعينيات – تركز كما هو معروف في احتجاجاتها الجماهيرية المؤثرة على إلغاء تحريم الإجهاض، ويترافق مع ذلك "إنشاء بنية أساسية للحركة في شكل مجلات خاصة ودور نشر ومركز ومقاهٍ ومنازل للنسوة المعتدى عليهن ومنشآت للنجدة ومجموعات علاجية وجامعات صيفية للنساء إلخ. (روخت/ نيدهارت ٢٠٠١، ص٥٤٥). حتى وإن كانت الحركة النسائية تثير الآن الانطباع بأنها نضبت، رغم أن التمييز ضد النساء ما زال موجودًا، فإن إنجازاتها لا يمكن تجاهلها، وذلك إذا ما قارن المرء الوجود المتزايد للنساء في المجال العام وفي السياسة وفي الاقتصاد وفي العلوم مع الحالة قبل ثلاثين سنة. وفي الوقت نفسه فإن الحركة قد تحولت لمؤسسة، وابتعدت بالتالي عن الاحتجاجات الحركية؛ فالسياسة النسائية قد صارت في هذه الأثناء مجالاً سياسيًا مستقرًا. ويشبه هذا تقييمنا لحركة البيئة التي أسست في ألمانيا حزبًا (يشارك الآن في تحمل مسئوليات حكومية (هو حزب الخضر أو على الأصح اتحاد ٩٠ والخضر).

منذ نهاية السبعينيات ارتقى "المجتمع المدني" ليصبح نموذجًا تنظيميًا للسياسة الإصلاحية ذات الأبعاد الديمقراطية الراديكالية، وقد أثار الكثير من الأماني – كما سبق ورأينا – لدى ألان تورين (راجع الفقرة الخامسة من الباب الأول). وتعمل الحركات الاجتماعية الجديدة في مجال نشاط تحقيق الذات الذي يتوجه جذريًا ضد المنظمات الكبرى وضد القوى المستقرة (الشركات والأحزاب والنقابات والروابط ومجموعات الخبراء) (كلاين ٢٠٠١، ص١٤٤ وما بعدها). وهي تهدف من ناحية إلى تغييرات اجتماعية شاملة، وإبان ذلك يتوجه الاحتجاج في الغالب إلى مستقبلين في النظام السياسي، وينقل هذا الاحتجاج دائمًا وبشكل متزايد عبر وسائل الإعلام الجماهيرية، حتى أن الأمر يتحول إلى "فعل ثلاثي الأبعاد" يدور بين الحركة ومستقبل الاحتجاج ووسائل الإعلام (ثيربورن ٢٠٠٠، ص٣٢٣)، وهذا ما ينفذ بطريقة ممتازة على سبيل المثال من قبل حركة "الجرين بيس". ومن جهة أخرى يتعلق الأمر أيضًا بطريقة حياة بديلة، ترى نفسها في موقف معارضة مع "الاتجاه السائد" الذي تمت صياغته حكوميًا أو رأسماليًا. منذ ستينيات القرن العشرين – انطلاقًا من سياقات المعارضة غير البرلمانية – كونت الحركات الاجتماعية الجديدة شبكتها الخاصة وبنيتها الأساسية. جان

كوين وأندرو آراتو يقران للحركات الاجتماعية الجديدة – كما سبق ورأينا – بمكانة بارزة في نظريتهما للمجتمع المدني، ويبرزان أن مجال الحركات يتعلق في الغالب "بسياسة ثنائية أو مزدوجة" – سياسة الهوية من ناحية والاحتجاج السياسي من ناحية أخرى (كوين وآراتو ١٩٩٢، ص٥٤٨ وما بعدها). كمثال تظهر الحركات النسائية أنه يمكن فهم البناء ذى التوجه الثقافي للشبكة الخاصة بوصفه سياسة هوية حوارية نقاشية، وهي تترافق وأشكال احتجاجية تتوجه بمطالب محددة إلى النظام السياسي. وهما يوضحان أهمية دمقرطة المؤسسات وأشكال الحياة والقيم والمعايير لكلا الوجهين، وكذلك للوجه الهجومي الذي ينسحب على شكل الحياة، كما ينصحان بعدم قياس الحركات بمدى نجاحها في فرض مطالب سياسية محددة.

إلى جانب نشر شبكة المؤسسات فإن احتجاج الحركات يقود أيضًا إلى حوافز مهمة للقطاع الاتحادي والحزبي (الخضر). هكذا ساهمت الحركات الاجتماعية الجديدة في تنوع البنية المؤسساتية لجمهورية ألمانيا الاتحادية (السابق، ص١٤٨). إذا ما كانت الممرات بين الشبكات الحركية غير المرتبطة وكل من الاتحادات والأحزاب التي تمأسست سائلة؛ فإنه من المهم الإشارة إلى الاختلافات بينهما. الاتحادات والأحزاب لم تغن حتى الآن عن الحركات الاجتماعية، ولن تفعل هذا – تبعًا للتوقعات – في المستقبل أيضًا؛ فهذه الحركات، وأسلوبها في الاحتجاج السياسي، تنتمي إلى التركيب المؤسساتي الخاص والمعتاد للديمقراطيات المعاصرة والمجتمعات المدنية. وعلى خلاف الأحزاب والاتحادات فإنها تُنظم على شكل شبكي، وتُوجه في الغالب بشكل تلقائي وقصير الأجل، ولا تعرف عضوية تنظيمية ثابتة ولا هيئة قيادية راسخة. ولأنها لا تقدم مالاً إلى ناشطيها، ولا تستطيع أن تجبرهم على المشاركة؛ لأنها تعتمد على "تعهدات وبواعث قوية للعمل التطوعي، ومن ثم فإن المشاعر الجماعية (النحن) شديدة الأهمية بالنسبة لاستقرار حركة ما، وهذه تؤثر بدورها في أنها تريد تحويل المشاركين والمشاركات بطريقة درامية ومزاجية إلى أفعال (روخت ٢٠٠١، ص٣٢٤). أما الأحزاب فعلى العكس منظمة رسميًا بقوة وتهدف الوصول إلى السلطة وشغل الوظائف السياسية، على الأقل في أغلب الأنظمة السياسية، وكذلك الاتحادات على كل حال فهي أقوى تنظيمًا وتشكيلاً، وتمثل في الغالب مصالح الأعضاء الخاصة. بالإضافة إلى ذلك تستخدم في الغالب – بصفة خاصة في المجتمعات المؤلفة بشكل نقابي – القنوات المؤسسية لأجل الإجراءات والقرارات السياسية (السابق، ص٣٢٣). وبالضبط يمكن رؤية أن الاتحادات والحركات

الاجتماعية توجد في علاقة، وذلك لأن الحركات تفصح في الغالب عن المصالح التي لا تمثل داخل الاتحادات المستقرة. لذا فقد أبرز دارس الحركات ديتر روخت (روخت السابق، ص٣٢٦ وما بعدها) نوعية الوظائف الإيجابية التي تمارسها الحركات الاجتماعية بوصفها قوى مجتمع-مدنية داخل الديمقراطية: **أولاً** تشير الحركات الاجتماعية لمشاكل اجتماعية لم تحل، وذلك لأن اهتمامات محددة لم تجد على ما يبدو عناية داخل القنوات الموجودة والمستقرة. **ثانيًا** غالبًا ما تفصح الحركات الاجتماعية عن اهتمامات يصعب تنظيمها أو مصالح "ضعيفة" فقط، وهو أمر يحدث في الغالب عن طريق المحامين، وهذا يعني أن الحركة تتحدث بالنيابة عن آخرين، على سبيل المثال طالبي اللجوء أو حقوق الحيوان. وبذلك تكمل نظام تمثيل المصالح المتعارف عليه، لأجل مثل هذه المصالح التي قليلاً ما تمثل. **ثالثًا** أحيانًا تكون الحركات الاجتماعية في حالة تسمح لها بدعم وجهات نظر مجتمع-مدنية، هنا سيقول هابرماس: عالم-حياتية، وذلك في مقابل المصالح المهيمنة للدولة والسوق. **رابعًا** أن الحركات الاجتماعية يمكنها أن تقدم حلولاً مبدعة لمواقف إشكالية. **وخامسًا** أن تمثل مجالاً تدريبيًا وتعليميًا لممارسة الديمقراطية (السابق، ص٣٢٩). وداخل الحركات يدور الأمر حول ربط كل الأعضاء المشاركين بطريقة متساوية، وأن تؤخذ القرارات ما أمكن دون إرغام ودون فروق مكانة أو فروق تراتبية. في العرض الخارجي لابد أن تنجح الحركات في بناء الثقة وإظهار قوتها الحجاجية أمام الرأي العام، وذلك لأن هذا الخارج ينبغي أن يقتنع في النهاية بمطالب الحركات.

هذه هي فقط – كما يؤكد روخت عن حق – إمكانيات الحركات الاجتماعية، التي يمكنها بالطبع أيضًا أن تخالف المبادئ المعروضة، وأن تتبنى أشكالاً غير ديمقراطية "وغير مدنية". فأشكال الاحتجاج الجماعي يمكنها وبسرعة أن تتجاوز الحدود إلى عدم الشرعية، وأما الحق في عدم الطاعة المدنية الذي ادعته لنفسها كثيرًا فلا يتبع في الغالب فيما يتعلق بالسؤال عن أي أشكال الاحتجاج، وتحت أية ظروف، يمكن أن تبدو شرعية. على العكس من المخالفة المزمنة للقواعد، يُطرح وبشكل جذري السؤال عن صلة الحركات المناهضة فعليًا للديمقراطية بالمجتمع المدني. وأخيرًا وجدت وتوجد بين حين وآخر حركات ضد حقوق الإنسان وحقوق المواطنة وضد الديمقراطية. وتعريف مثل هذه الحركات سيكون الطريق الأسهل على المستوى القانوني، أما على المستوى الاجتماعي فلن يكون الطريق الأكثر إقناعًا. أيضًا النازية بدأت كحركة اجتماعية، واليمين المتطرف المعاصر

يمتلك في الغالب كذلك طابعًا ذا شكل حركي مع أنه لا يريد أن يتلاءم مع المفهوم المعياري للمجتمع المدني و"للحركات الاجتماعية الجديدة الجيدة". وهذا يحيل من جديد إلى مشكلة أن مجتمعًا مدنيًا ما يحتاج إلى دولة قانون ديمقراطية تستطيع أن تفرض التمدن إلى داخلها. ففقط التعاون بين الممارسات الديمقراطية، ومأسسة حقوق المواطنة وحقوق الإنسان، ومجتمع مدني يعرف معيارًا مدنيًا فعليًا ويستطيع أن يدافع عن نفسه ضد المداهمات غير المتمدنة هي الأمور التي تمكن الديمقراطية والمجتمع المدني من أن يبقيا على قيد الحياة. انطلاقًا من هذه الدائرة للشروط الإمبريقية المتبادلة للتأثير لا يستطيع المرء أن يهرب من كون المجتمع المدني حقيقياً وطوباوياً في الوقت نفسه.

٦. المجتمع المدني أوروبيًا ودوليًا

في السنوات الأخيرة تم وبازدياد تشخيص عجز ديمقراطي ما في أوروبا الموحدة. وكدواء ينصح في الغالب – إلى جانب بناء المؤسسات التعاونية – بتقوية المجتمع المدني الأوروبي، وذلك لأنه فقط في إطار مجتمع مدني أوروبي عابر للقوميات يمكن بناء هوية أوروبية تجعل قرار الأغلبية أمرًا مقبولاً داخل الاتحاد الأوروبي. المجتمعات المدنية الأوروبية ما زالت محصورة داخل دولها القومية؛ لذا فإن ما يحتاج إليه الآن هو شبكة مباشرة للمنظمات الأوروبية وللرأي العام الأوروبي. ولكن الموجود هو العكس؛ فالمؤسسات غير الحكومية القائمة – على المستوى الأوروبي – تفهم بوصفها مجموعات خبراء عالية التخصص ومجموعات مصالح محددة، وليست بأي حال منظمات مجتمع–مدنية قريبة من المواطن (قارن كيلبلا ٢٠٠١، ص١٩٢).

فوجود مجتمع مدني أوروبي سيؤدي إذن إلى دمقرطة الاتحاد الأوروبي، وسيكون له بالإضافة إلى ذلك تأثير داعم فيما يتعلق بتشييد مجتمع أوروبي تضامني مع واجبات وحقوق جماعية، وهوية أوروبية لمواطني ومواطنات أوروبا. هذه المطالب والأفكار هي آنية ومرتبطة بحالتين إشكاليتين أخريين؛ فلأن "سياسة عالمية داخلية" أو بنية "حكومة عالمية" كوزموبولتية ليست بادية في المدى المنظور يمكن مراقبة دمقرطة الاتحاد الأوروبي عبر بنية تحتية تعاونية حية بوصفها خطوة بينية على الطريق إلى هناك؛ فأوروبا اجتماعية ديمقراطية مكونة بطريقة مجتمع-مدنية "يمكنها أن تظهر أهميتها على المسرح العالمي" (هابرماس ١٩٩٨، ص١٦٩). في هذا المشروع يتعلق الأمر من ناحية بإعادة اكتساب قدرة الفعل السياسية في مجال العولمة الاقتصادية، ومن ناحية أخرى ببناء قوة سياسية موازية لتطلعات الولايات المتحدة الأمريكية الجيوسياسية الأحادية.

يورجن هابرماس - على سبيل المثال - يطالب منذ سنوات بديمقراطية أوروبية متعمقة ينبغي أن تساعد المنطقة الاقتصادية الجماعية وتساعد السياسة المالية الأوروبية. "لا بد لتضامن المواطنين المقصور حتى الآن على الدولة القومية وأن يمتد إلى نطاق مواطني الاتحاد ككل وذلك بطريقة تجعل على سبيل المثال السويديين والبرتغاليين مستعدين لأن يتضامنوا مع بعضهم البعض" (السابق، ص١٥٠). مثل هذه الهوية التي تتعدى القومية، ومثل هذه الديمقراطية تحتاج رغم ذلك إلى ممارسة جماعية لتكوين الرأي وبناء الإرادة، وهي ممارسة تتغذى على البنية الأساسية لمجتمع مدني أوروبي. أما الاعتراض بأنه لا يوجد شعب أوربي فيقابله هابرماس بملاحظة أنه أيضًا في السياق القومي فإن مصطلح "شعب" ليس لونًا أصيلاً وقبل سياسي، وإنما مستعار ومصطنع. وبالنسبة لهابرماس يوجد ما يكفي من التجارب الأوروبية المشتركة التي يمكن تحديثها داخل رأي عام أوروبي، وتعمل كوسيط كي يستطيع مجتمع مدني أوروبي أن يجد موطئ قدم بين السكان. تبعًا لهابرماس (السابق، ص١٥٥) تميزت أوروبا منذ أواخر العصور الوسطى عبر الحروب والخلافات الدينية والانقسامات السياسية القومية. انطلاقًا من هذه التوترات ظهر لون من عدم التمركز حول وجهة نظر خاصة والتأمل في الجدالات ومأسستها. وتتمثل البدهية المعيارية للحداثة الأوروبية في التسامح وتجاوز التشظي إلى دويلات وفي عالمية متساوية سياسيًا واجتماعيًا، هكذا هابرماس بدرامية (السابق، ص١٥٦).

بعد ستة أعوام دافع هابرماس مرة أخرى وبقوة عن هذه المطالب، وذلك في ضوء حرب العراق؛ ففي نص نشر بالاشتراك مع جاك دريدا وصف هابرماس يوم ١٥ فبراير ٢٠٠٣ حيث تم التظاهر في لندن وروما ومدريد وبرشلونة وبرلين وباريس ضد حرب العراق باعتباره إشارة لرأي عام أوروبي. ورغم ذلك ينبغي على أوروبا أن تصبح أكثر قدرة على الفعل لتتمكن من أن "تظهر أهمية وزنها على المستوى الدولي وفي إطار الأمم المتحدة" "ولتوازن الأحادية المهيمنة للولايات المتحدة" (هابرماس ٢٠٠٤، ص٤٥). ينبغي لذلك أن يبنى طابقًا آخر فوق الهويات القومية، وأن يمد على المستوى الأوروبي؛ فالوعي باقتسام مصير سياسي جماعي لا يمكن أن يعتمد فقط على قيم مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والفردانية والعقلانية، وذلك لأنها كلها قيم غربية وليست قيم أوروبية فقط (السابق، ص ٤٧). فما يؤسس الهوية هو على الأقرب قيم وتجارب مثل العلمنة والارتياب التكنولوجي والتضامن والتوجه السلمي وترويض ممارسة العنف الحكومي والثقة في القدرة القيادية للدولة، وبصفة خاصة دولة الرعاية الاجتماعية. هذه التجارب التاريخية ترشح تبعًا لهابرماس لأجل تملك أوروبي واع.

الأمل في تكوين مجتمع مدني قوي هو – كما يبدو في هذه التحليلات – ذو طبيعة عملية؛ فمجتمع أوروبي مدني سيكون في هذه السياقات التحليلية مع المطالبة بوضع أهداف وتوجهات عالمية سياسية اقتصادية وجيو-سياسية محفزة أخلاقيًا.

والآن ما هو الوضع التجريبي للسؤال حول إذا ما كان يوجد مشتركات ثقافية وسسيو- اقتصادية بين الدول الأوروبية المختلفة، والتي يمكن أن تكون أساس الانطلاق لبناء مجتمع مدني أوروبي؟ عالم الاجتماع جيوران ثربورن أثبت وجود تقارب أكيد بين المجتمعات الأوروبية. وهو لا يقع على هذا في المجال الاقتصادي بين الدول الأوروبية (بل بالعكس تمامًا)، وإنما في مجال القيم حيث أمكنه تشخيص قيم أوروبية نوعية محددة:

> **"هكذا يبدو في أوروبا لون من الارتياب واسع الانتشار في الإله، وفي العلم، وفي القومية، وهو ارتياب لا يكاد يوجد في مكان آخر. والأوروبيون يمتلكون نظرة أقرب لأن تكون جماعية للتدخل الاجتماعي من جهة الدولة والمؤسسات الحكومية، ويتزاوج مع هذا ميل مطبوع لتملك طريقة رؤية فردانية للعلاقات الاجتماعية الشخصية" (ثربورن ٢٠٠٠، ص٣٧٣).**

يبدو هذا التقييم الإمبريقي وكأنه يؤيد هابرماس، وكذلك تبدو المعركة حول إذا ما كانت توجد نماذج اقتصادية وسياسية اجتماعية ومجتمعية أوروبية وكأنها تمثل قاعدة لنظرية ثربورن حول طريقة ضبط وتشذيب سياسة أوروبية خاصة (أوست وآخرون ٢٠٠٠، ص ١٤ وما بعدها). "فمشاركة مؤسساتية للمصالح المنظمة" للمجتمع المدني هو أمر معتاد بالنسبة للمجتمعات الأوروبية (السابق، ص١٥). ومن هذه الناحية يمكن للمرء أن يصدر عن مشتركات محددة للمجتمعات الأوروبية في مجال الضبط السياسي للاقتصاد والمجتمع، وكذلك الترابط السياسي للقوى المجتمع–مدنية. وكذلك هل يوجد أيضًا مجتمع مدني أوربي فوق مستوى الدول القومية؟

لقد خلق المثقفون (الأوروبيون) داخل الرأي العام العالمي ومنذ قرون هوية أوروبية جماعية (جيسن ٢٠٠٢). في كل الخطابات التي هدفت إلى تأسيس وحدة ما فهمت أوروبا بوصفها وحدة ثقافية، على سبيل المثال في العصور الوسطى، حيث كونت أوروبا مسيحية موحدة، أو في حركات النهضة التي اقتدت بالأشكال الجمالية للعصور العتيقة. وفي عصر الاستعمار بدأ خطاب تبشيري تمديني للتفوق في مقابل الدول غير الأوروبية. وتشكل بصفة خاصة في خطابات الحركة التنويرية رأي عام أوروبي تم الاضطلاع به من قبل المثقفين وجمهورهم المتعلم. "في المركز منه يوجد تصور لرأي عام أوروبي تخلص من تطلعات الهيمنة، ومن التعصب الديني، ومن ضيق الأفق المحلي، وسمح بأن ينشأ نظام توازن لا مركزي للدول المفردة، وكان السلام الداخلي المستقر من نتائجه" (السابق، ص٧٧). كذلك وفي إطار حركات المواطنين في ثورتي ١٧٨٩ و١٨٤٨ نشأ رأي عام عابر للقومية، وفيما بعد أيضًا أظهرت الحركات العمالية والنسائية جهودًا تنظيمية دولية. بعد عام ١٩٤٥ اعتمد تكوين الهوية الجماعية الأوروبية بشكل أقل على الانتصارات، والثورات الناجحة أو الفاشلة بصورة درامية، وإنما اعتمد تكوينه، هكذا جيسن (السابق، ص٧٩ وما بعدها)، على تذكر جمعي للضحية والجلاد. فكابوس الحرب العالمية الثانية والهولوكوست يقفان الآن في مقدمة الأفكار العامة، حتى أن تذكر الذنب الجمعي والمسئولية الجمعية أصبحا بمثابة مشترك أوروبي جماعي. فالبديهة الأوروبية الحديثة تعود إذن وبعمق إلى تدبر للحربين العالميتين، وهي تهدف بذلك إلى تجنب وقوع حروب أخرى بين الأوروبيين. وفي المجادلات لأجل هوية أوروبية اشترك إلى جانب المثقفين عدد قليل جدًا من المنظمات والاتحادات والحركات على المستوى الأوروبي. وقد تغير هذا فقط في النصف الثاني للقرن العشرين

وذلك بسبب الأهمية المتزايدة للاندماج الاقتصادي والسياسي لأوروبا. المجتمعات المدنية لأوروبا تتبع الأهمية المتزايدة للمجموعة الأوروبية (EG) أو للاتحاد الأوروبي (EU) بوصفه مجموعة مؤسسات تكون بالتدريج مجتمعاً أوروبياً مدنياً. مع توقيع المعاهدة حول كتابة دستور لأوروبا أصبحت مؤسسات المفوضية الأوروبية والمحكمة الأوروبية والبرلمان الأوروبي والبنك المركزي الأوروبي تقف كجوقة كاملة من المؤسسات السياسية التي تحلق فوق الدول الأعضاء، ويمكنها أن تظهر نشاطات فوق حكومية (موللر ٢٠٠٢، ص١٥٤)؛ فكل من التدوّل في أشكاله المتنوعة والقدرة على اتخاذ قرارات جماعية ملزمة تكوّن بؤرة مركزية لنشاطات المجتمع- مدنية (الأوروبية).

كان المجتمع المدني الأوروبي الناشئ وثيق الصلة بمسيرة التحديث الاقتصادية في القرن التاسع عشر؛ فالشركات الدولية الأولى اكتشفت في سياق مبدأ التجارة الحرة المستوى الدولي البيني، وقد نشأ على خلفية وسائل الاتصال والنقل الحديثة كالقطار والتلغراف عدد كبير من المنظمات الدولية غير الحكومية التي اعتنت على سبيل المثال بتوحيد المعايير التكنولوجية (فيتسر ٢٠٠٢، ص٣٦١). نعم وجدت بالفعل منظمات غير حكومية تعمل ما بين الدولة القومية والمجتمع العالمي، ولكن الإنشاء الحقيقي كان في منتصف الخمسينيات، وقد وجدت ذروة ذلك بين عام ١٩٦٠ ومنتصف السبعينيات (السابق، ص٣٦٢). في الخمسينيات والستينيات هيمنت على المستوى الأوروبي وبوضوح اتحادات المصالح الاقتصادية، ولكن أضيف إلى ذلك في السبعينيات منظمات وشبكات من مجالات العلم والثقافة والدين. جزء كبير من القوى العاملة على المستوى الأوروبي هي اتحادات تقتصر عضويتها على اتحادات قومية ولا تقبل في عضويتها أفرادًا. فبشكل مبكر عن أغلب القوى المجتمع-مدنية الأخرى تكتل أصحاب الشركات والمصانع على المستوى الأوروبي. وأسسوا اتحادات نوعية خاصة بالتخصصات. أما النقابات فقد نظمت نفسها دوليًا وأوروبيًا متأخرًا، بدءًا من سبعينيات القرن العشرين؛ ففي عام ١٩٧٣ تأسس على سبيل المثال اتحاد النقابات الأوروبية (EGB). ولقد كانت الحركة النقابية الأوروبية بمثابة استجابة لاتحادات الشركات الفاعلة أوروبيًا منذ فترة طويلة سواء بتدويل الاتحادات العامة أو إنشاء البنيات الأوروبية التخصصية. فقط الكنائس المسيحية كانت تبدو مترددة، ولم تشارك في بناء الشبكات الأوروبية التي تتبع في الغالب أهدافًا اقتصادية. وعلى العكس من هذا كانت حركات البيئة أكثر نشاطًا وأقل

تحفظًا، وليس من النادر استشارتها وطلب مساعدتها في إنجاز القوانين الأوروبية. ويبرز توماس فيتسر (السابق، ص٣٧٥) أن الجهود الأوروبية المجتمع-مدنية تتميز عن طريق توتر بين تطلعين: فمن ناحية تتوجه نشاطات القوى المجتمع-مدنية المختلفة في الغالب لمقاومة التدخلات السياسية الأوروبية، وتحاول أن تحمي منطقتها المستقلة. ومن ناحية أخرى يتعلق الأمر دائمًا بالتأثير السياسي على اتخاذ القرارات السياسية الأوروبية.

إلى جانب تطلعات تلك القوى كي تجد من يصغي إليها على المستوى الأوروبي، يوجد على جانب الاتحاد الأوروبي مصلحة في أن يشارك المجتمع المدني الأوروبي في النقاش حول التشكيل الجديد للحكم. ففي يوليه ٢٠٠١ نشرت المفوضية الأوروبية "الكتاب الأبيض حول الحكومة الأوروبية"، وقد نظر فيه للمجتمع المدني بوصفه المجال الذي يمكنه إصلاح العجز الديمقراطي للاتحاد الأوربي (قارن فرانكنبيرج ٢٠٠٣). منذ الآن ينبغي البحث عن الاستشارات المنظمة والمنتظمة لدى قوى المجتمع المدني التي ينبغي اعتمادها وإدماجها كشريك في الحوار. وقد تم بالفعل الربط القوي للشريك الاجتماعي المستقر؛ أي صاحب العمل واتحادات العمال (السابق، ص١٣)، بالإضافة إلى ذلك المنظمات غير الحكومية جيدة التنظيم التي يمكن في الغالب نظمها ضمن مجالات البيئة والمجتمع وحقوق الإنسان. وكلما كانت قوى المجتمع المدني أقل تنظيمًا وأقل توجهًا للمستوى الدولي كلما قلت فرصتها للعمل كشريك استشاري للمفوضية ولجانها المختلفة. لذا يتحدث خبير الحقوق الدستورية جونتر فرانكنبيرج عن هامشية الجزء الأكبر من القوى المجتمع-مدنية. مثل هذه الهامشية "تجعل العزم على بناء مجتمع مدني أوربي يبدو مشكوكًا فيه، هذا إذا ما فكر المرء في - وشجع على - قيام بنيات دولية ومنظمات ذو مظهر ضخم، وهذه تختار بدورها بطريقة انتقائية (السابق، ص١٤).

فهل ستؤدي أعمال اللوبي المجتمع-مدنية لتخليق رأي عام أوروبي وهوية أوروبية؟ إن هذا السؤال فيما يبدو متروك دون إجابة. ورغم ذلك ينبغي الإشارة إلى أن عددًا كبيرًا من المنظمات التي تعمل في بروكسل وشتراسبورج هي في الحقيقة مكاتب لاتحادات دولية، وإن المجتمع المدني الأوروبي يفتقد في الغالب ميزة القرب من الجماهير والتجذر في الواقع المحلي (كيلبل ٢٠٠١، ص١٩٧). فبالنسبة للجماهير العريضة فإنها نادرًا ما تنتبه لما يطلبه مدراء وخبراء ونواب المجتمع المدني الأوروبي من

المفوضية الأوروبية أو من المجلس الأوروبي أو من البرلمان الأوروبي. ولهذا السبب أيضًا يتحدث كيلبل عن "المجتمع المدني الصامت" للاتحاد الأوروبي.

ليس بمثل هذا الصمت، وإنما بضجيج يلاحظ في السنوات الأخيرة، بصفة خاصة من قبل ناقدى العولمة، تم خوض معركة فكرية حول المجتمع المدني الدولي. وهي المعركة التي ما زالت في بدايتها. وهنا يرد مصطلح المجتمع المدني العابر للقومية في المناقشات حول الترويض والتسييج الديمقراطي للعولمة الاقتصادية، وكذلك في علاقتها مع الأشكال الجديدة للحكم، أي "الحكومة العالمية". النقاش الذي زادت حدته بعد عام ١٩٨٩ حول المنظمات غير الحكومية الدولية (INGOs) والمجتمع المدني الدولي له علاقة من ناحية بنهاية الحرب الباردة وإنهاء النظام العالمي الثنائي والدفعة الديمقراطية العالمية، كما له علاقة من ناحية أخرى بمسيرة العولمة الاقتصادية التي ينبغي موازنتها من خلال بنية حكومة دولية (موللر ٢٠٠٢، ص١٣٣ وما بعدها)؛إذ إن التوسع المتسارع منذ ١٩٨٠ للإجراءات الاقتصادية عبر الفضاءات الإقليمية المحددة، والتي تميزت بصفة خاصة عبر الأسواق المالية الليبرالية، قد أثار موجة نقدية للعولمة استندت "إلى الجوانب الأخرى للعولمة، أي إلى الأزمات المالية المتزايدة، وإلى انحدار دول كثيرة إل "عالم رابع" معدوم الرؤية وإلى أخطار الديمقراطية (السابق، ص١٧٦). تتمثل المشكلة بالدرجة الأولي في أن الديمقراطية، أي الاختيار الذاتي الفاعل، تشترط التجاوب بين الحكام والمحكومين، لكن مثل هذا التجاوب نادرًا ما وجد في الواقع. في سياق تدويل الإجراءات الاقتصادية والثقافية والبشر متضررون وبشكل متزايد من خلال القرارات التي تؤخذ في أماكن أخرى دون أن يكون لهم أي تأثير في اتخاذها (تسورن ٢٠٠١، ص٤٣٣).

يرتبط الجانب المبهر للاحتجاج ضد هذا الشكل للعولمة بالمتظاهرين إبان لقاءات المنظمات الدولية الحكومية (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، منظمة التجارة العالمية، قمة السبعة ثم الثمانية الكبار) على سبيل المثال في سياتل ١٩٩٩، وبراغ ٢٠٠٠، وجنوا ٢٠٠١، وأيضًا مع المؤتمرات الاجتماعية في بورت اليجرا. حركات مثل حركة ATTAC، التي تعد في ألمانيا ربما الشبكة الأشهر لمعارضى العولمة، تجتذب الرأي العام الإعلامي لفاعلياتها مثلما يحدث في الأعمال المبهرة لحركة "الجرين بيس"، وهي

منظمة شديدة الحرفية – وتقاوم بأعمالها ومنذ سنوات الحكومات والشركات العابرة للقوميات.

لقد تشابكت قوى المجتمع المدني على المستوى الدولي قبل جدال العولمة بفترة طويلة. فحركة مناهضة العبودية أسست عام ١٨٣٩ في بريطانيا العظمى "الجمعية البريطانية والدولية لمناهضة العبودية". وفي عام ١٨٦٤ أسس هنري دونانت **Dunant** "اللجنة الدولية للصليب الأحمر". كذلك تطلعت حركة العمال الناشئة آنذاك إلى أن تتشابك دوليًا وبسرعة، ولكن كانت هذه التطلعات ذات نجاح متواضع. وعلى العكس من هذا كان وضع الحركة النسائية؛ حيث أسست بدءًا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر عددًا كبيرًا من الاتحادات الدولية. وفي عام ١٨٩٩ حضر اللقاء الثاني "للجمعية الدولية للمرأة" خمسة آلاف من النساء كنائبات عن ملايين العضوات (روخت ٢٠٠٣، ص٣٧٦). ويمكن إثبات حدوث تطورات شبيهة لحركة السلام القديمة ولجمعيات حماية الحيوان والبيئة. فالجمعيات الدولية والاتحادات العابرة للقوميات لم تكن بالنادرة في نهاية القرن التاسع عشر. ويمكن للمرء أن يحدد أول ذروة للمنظمات غير الحكومية في عام ١٩١٠. ومع إنشاء عصبة الأمم بدأت في الفترة ما بين ١٩٢٠ وحتى ١٩٣٧ موجة تأسيس ثانية، ثم كانت الثالثة في السنوات من ١٩٤٥ وحتى ١٩٥٠. ولكن بنهاية الحرب الباردة تضاعفت النشاطات مرة أخرى على المستوى الدولي. ومنذ التسعينيات يمكن للمرء أن يتحدث عن زخم حقيقي في المنظمات غير الحكومية المؤسسة حديثًا؛ فقرابة ربع المنظمات غير الحكومية التي يتراوح عددها ما بين ٣٥ ألف وستين ألف منظمة (طريقة العد تتأرجح بشكل كبير تبعًا لمصدر المعلومات) والتي تعمل في أكثر من بلد تم تأسيسها بعد عام ١٩٩٠ (موللر ٢٠٠٢، ص١٤٢ وما بعدها). إذا ما استثنى المرء من هذه الدائرة المنظمات القومية غير الحكومية ذات التوجه الدولي لم يكن هناك بمعنى تعريفي ضيق إلا القليل من المنظمات غير الحكومية الدولية – تقريبًا نصف العدد الذي ذكر آنفًا (قارن كالدور وآخرين ٢٠٠٣)[1]. هذه المنظمات لا تتوجه في المعتاد إلى الكسب وليست جزءًا من الإدارة الحكومية، رغم أنها كثيرًا ما تحصل على

---

[1] تمثل الكتب التي تصدر سنويًا منذ ٢٠٠١ تحت عنوان Global Civil Society من قبل مركز "Center for the Study of Global Governance" في مدرسة لندن للاقتصاد، الاتجاهات والتطورات والأحداث في هذا المجال؛ فهي تقدم المعلومات والنتائج الإمبريقية، ومن حسن الحظ أنه يمكن استدعاؤها إلكترونيًا على عنوان الشبكة التالي: (www.lse.ac.uk/Depts/global/Publications.htm) (المؤلف).

دعم حكومي، وتمتلك في الغالب موظفين خبراء محترفين. وفي الغالب تعمل المنظمات غير الحكومية أمكن مع التكتلات والروابط أو تكون مجموعات عمل موضوعية أو شبكات. وهذا اللون الجديد من المنظمات غير الحكومية يمكن تكوينه خلال السنوات الأخيرة عبر الإنترنت خاصة بسبب انخفاض تكاليف الحشد والتجنيد والتنسيق السهل للنشاطات (روخت ٢٠٠٣، ص٣٨١). وقد لعب ارتفاع مستوى التعليم، والمعرفة الكبيرة للغات الأجنبية، بصفة خاصة الإنجليزية، دورًا أساسيًا في تسهيل النشاطات المجتمع-مدنية وتيسيرها.

مما يسجل هنا الاختلاف المكاني؛ فالمجتمع المدني الدولي يتوزع بطريقة غير متساوية على الكرة الأرضية؛ فمراكز العولمة الاقتصادية تجذب على ما يبدو أيضًا قوى المجتمع المدني ذات التوجه الدولي. وتبعًا لذلك توجد "مراكز المجتمع المدني الدولية" في إسكندنافيا ودول البنلوكس وفي النمسا وسويسرا وبريطانيا وفي ألمانيا. ولقرابة الستين في المئة من المنظمات غير الحكومية الدولية مكاتب تمثيل لدى الاتحاد الأوروبي (أنهير ٢٠٠٢، ص٦). ولا تعمل المنظمات الدولية غير الحكومية في نطاق ليست به مؤسسات، فهي تعتمد في أعمالها على المؤسسات الحكومية أو على الأصح المؤسسات الدولية (فرانكنبيرج ٢٠٠٣، ص١٨)، وتعمل على أساس من القانون الدولي كي تفرض مطالبها. وإبان ذلك تستخدم في احتجاجاتها ومطالبها بصفة خاصة لغة حقوق الإنسان.

منظمة الشفافية الدولية (TI) هي إحدى المنظمات غير الحكومية التي تعمل على المستوى الدولي، والتي تفهم نفسها بوصفها مدافعة في مواجهة الفساد. بدأت المبادرة التأسيسية عام ١٩٩٣ من قبل بيتر أيجن الذي تعرف عن قرب عندما كان مديرًا للبنك الدولي لأفريقيا وأمريكا اللاتينية في الفترة من ١٩٧٥ وحتى ١٩٩٣ على تهوين الجانب الرسمي وإنكاره لإشكالية الفساد الدولي، ولكنه لم يرد مواصلة الصبر والتسامح: "كان الاهتمام بموضوع الفساد محظورًا قطعيًا، سواء من قبل قيادة البنك الدولي أو من قبل الحكومات القومية الرئيسية، بل أكثر من هذا كان الفساد في الكثير من البلاد – كما هو الحال في ألمانيا أيضًا – يجري تشجيعه حتى نهاية التسعينيات عن طريق الإمتيازات الضريبية.

وقد اتبعت منظمة الشفافية الدولية استراتيجية مزدوجة؛ فعلى المستوى الدولي استهدفت المنظمة غير الحكومية بناء وعي

بالنتائج المدمرة للفساد وتعبئة الرأي العام عبر التعريف بحالات الفساد. أما على المستوى المحلي فتحاول التأثير على الحكومات والسياسة والاقتصاد ليؤيدوا تنفيذ معاهدة مقاومة الفساد الدولية على المستوى القانوني المحلي، وتراقب مراعاة المعاهدة من قبل الشركات والبنوك والدول، وفي الوقت نفسه تبحث عن الحوار لأجل الوصول إلى حلول بناءة في مجال الكفاح ضد الفساد مثل الموافقة على معيار جماعي للشركات الكبرى.

والمنظمة تعمل على المستوى المحلي كما تعمل على المستوى الدولي، ولها ٨٧ فرعًا تعمل على مستوى الأحزاب السياسية، وهي مستقلة على المستوى الدولي عن السكرتارية الدولية في برلين. وتعمل اليوم على المستوى العالمي في ١٢٢ دولة. وتمول أعمالها من أموال وزارات خارجية الولايات (الألمانية) ومن المؤسسات الخيرية والشركات ومؤسسات التعاون التنموي وكذلك من الاتحاد الأوروبي. وقد جاء ٧٦% من المتحصلات التي بلغت 5,884 مليون يورو من مؤسسات حكومية، ١٦% من مؤسسات خيرية، ٢% من القطاع الخاص، ٦% من الموارد الأخرى. وقد تم دفع عمل المؤسسة في منتصف التسعينيات عبر دعم من مؤسسة فورد.

لأجل زيادة حساسية الجماهير لموضوع الفساد وضعت منظمة الشفافية الدولية استراتيجية معلومات شاملة، وفي هذا السياق فإن "لفهرس استشعار الفساد" (CPI) تأثير إعلامي كبير، وهو تقرير سنوي تنازلي للدول يتطابق مع الفساد المستشعر؛ ثم التوزيع السنوي لجائزة منظمة الشفافية الدولية لمبادرات مناهضة الفساد، وكذلك بنك المعلومات (CORIS) الذي يجري تحديثه باستمرار ووضعه على شبكة الإنترنت .

بالإضافة إلى ذلك تبحث منظمة الشفافية الدولية الاتصال الوثيق بالمجتمع المدني وبالاقتصاد والدولة، وذلك بهدف بناء تحالفات قوية ومؤثرة ضد الفساد. وإبان ذلك تتبع منظمة الشفافية الدولية أربع أولويات هي: (١) تخفيض الفساد في السياسة، (٢) تخفيف الفساد في عقد الاتفاقيات العامة، (٣) زيادة مستوى مناهضة الفساد في مجال الاقتصاد الخاص، (٤) تشجيع الاتفاقيات الدولية ضد الفساد. مزيد من المعلومات تحت:

www.transparency.org

مما سبق يتبين أن مصطلح المنظمات غير الحكومية (NGO) يستعمل بتباين شديد، وعلى وجه الإجمال فإن الأمر الحاسم في التعريف هو ما يحدث في نطاق الأمم المتحدة؛ ففي نطاقها تعمل المنظمات غير الحكومية الدولية في البرامج التنموية المتعددة الأطراف، تمارس عمل اللوبي، وتقدم التقييمات الموضوعية المتخصصة وتشارك في الأعمال الاحتجاجية على المستوى الدولي. وقد أشار روخت (روخت ٢٠٠٣، ص٣٨٢) إلى أنه – ومع مرور الوقت – وجد نوع ما من تقسيم العمل بين الجماعات التي تمارس سياسة الاحتجاج العلني، وتلك التي تخصصت في التواصل مع أصحاب القرار السياسي. فبينما تقوم بعض المنظمات غير الحكومية "بمحاصرة" المؤسسات الدولية مثل صندوق النقد الدولي (IWF) أو البنك الدولي بالاحتجاجات، ترتبط منظمات أخرى بشكل أقوى في مجالات سياسية محددة. منذ "القمة العالمية" عام ١٩٩٢ في ريو دي جانيرو تم استيعاب أو دمج ممثلي منظمات البيئة بقوة في البعثات والوفود الرسمية. وقد أظهرت بعض المنظمات تخصصًا نوعيًا في الأقسام البيولوجية والبيئية المتخصصة، على سبيل المثال "الصندوق العالمي لرعاية الطبيعة" (WWF) الذي يعمل لأجل حماية الأنواع أو "شبكة العمل المناخي" (CAN) التي تعمل لأجل قضايا حماية المناخ (روخت ٢٠٠٢، ص٣٣٩). وتلعب المنظمات غير الحكومية دورًا كبيرًا على الأخص في مجالات سياسة التنمية والسياسة السكانية والسياسة الصحية، وذلك لأنها فوضت في تنفيذ بعض المشروعات؛ فهي تمتلك على خلاف البيروقراطيات الحكومية معرفة جيدة بالظروف المكانية، وتكون في أفضل الحالات مندمجة محليًا (قارن كون ٢٠٠٣). وشبيه بهذا ما يحدث على المستوى الأوربي؛ حيث يمكن للمرء أن يفرق بين شركاء الحوار المعتمدين بالنسبة للمؤسسات الدولية والمجموعات غير المعتمدة، وهذا يعني أن هناك انقسامًا أكيدًا بين مجموعات القوى الفاعلة. وقد ألمح فرانكنبيرج (٢٠٠٣، ص٢٠) إلى أنه يضاف إلى انقسام المجتمع المدني الدولي انقسامًا في المجموعات القومية؛ فجزء كبير من الدول الأعضاء إما أنها ليست ممثلة لدى مؤسسات دولية مثل منظمة التعاون والتنمية وقمة الثماني ومنظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي أو أنها خاضعة لمصالح الدول الغربية.

من الناحية المجتمع–مدنية يرتبط بالمنظمات غير الحكومية أيضًا الأمل في تخفيف العجز الديمقراطي للمؤسسات الدولية، وأن يجعل الشركات متعددة الجنسيات تحت مراقبة الرأي العام المتيقظة، التي تركز أيضًا على

قمة المنظمات غير الحكومية الموازية، وعلى النجاحات المؤثرة في سياسة البيئة أو سياسة تنموية هادية. ورغم ذلك فإن انتدابها الديمقراطي أكثر من متنازع فيه؛ وهو ما بدا في المناقشات حول الحكومة العالمية كما لو أن هناك إجماعًا ما يتبلور حول ضرورة أن تحصل على وظيفة استشارية لا وظيفة إقرارية (قارن إدوارد ٢٠٠٠). وهذا يعني أن المنظمات غير الحكومية مرتبطة بشبكة السياسة العالمية بوصفها استشارية ومنتجة للأفكار أو مجموعات احتجاجية أو خبراء مرتبطين بالشبكة، ولكن وبسبب نقص في الشرعية الديمقراطية، لا ينبغي لها أن تشارك في القرارات.

رغم النشاطات المتنوعة للمنظمات غير الحكومية الدولية فإن المجتمع المدني "العولمي" ما زال أمرًا غير منظور. ومما يجب إثباته بداية أن هذه النشاطات هي من قبيل "المنتجات الهامشية" للاقتصاد العابر للقوميات وللتجارة الدولية البينية (كين ٢٠٠٣)؛ فهي تعدو خلف "الفاعلين على المستوى الدولي"، وهم يمثلون الفئة التي تستطيع أن تهرب دائمًا من تدخل الدول القومية. وقد تمت حماية عدد كبير من المنظمات غير الحكومية "المتعجلة" وتشجيعها حكوميًا، وذلك لأنها تحتاج لحماية الدول الغربية وغير قادرة على الحياة دونها. هذا بالإضافة إلى أن للتمدن على المستوى الدولي حدوده. وتعد إشكالية "الحروب الجديدة" (مونكلر ٢٠٠٢، رقم (b)، كالدور ٢٠٠٣، ص١١٩ وما بعدها) التي لم تعد ترتبط بالدولة بوصفها المحتكرة للحرب، وإنما "بأمراء الحرب" الخصوصيين، وكذلك إشكاليات انحلال الدول، والإرهاب الدولي ومقاومته بمثابة بعض الأمثلة لحدود التمدن في السياق الدولي. بالإضافة إلى ذلك فإن أقساماً كثيرة من سكان العالم ليست فقط مستبعدة من "المجتمع المدني العالمي"، وإنما لا تشارك أيضًا في الرفاهية ولا تتمتع بتمدن ولو هامشي. في مناطق "العالم الرابع" (هكذا فولكر هاينس ٢٠٠٢، رقم (b)، ص٢٠٩) أدى الاضطراب العولمي لتدفقات البضائع أو لتدفقات رؤوس الأموال على الطريق الملتوي لإضعاف الدول المركزية إلي تعظيم المجموعات الحكومية والمحلية الهامشية التي كسرت احتكار الدولة للعنف ومارست تحكمًا استبداديًا على الأقاليم وأدخلت منتجات الاقتصاد البدائي في تدفقات البضائع العالمية. وتتميز البنيات الأساسية العالمية بأنها تسهل الأشكال المتطرفة للإقصاء والحروب الأهلية وانتهاكات حقوق الإنسان، ولكنها تمكن في الوقت ذاته وبطريقة متناقضة من النشر السريع والنقد السريع كذلك لهذه الانتهاكات لحقوق الإنسان. كل هذه الأمور لا ينبغي للمرء أن يغفلها قبل أن ينحاز للتعبير الملطف عن المجتمع المدني

الدولي أو العالمي. هكذا يستنتج جون كين بطريقة صحيحة (٢٠٠١، ص٣٩): "أن المجتمع المدني العالمي أمنية لا يضمن العالم تحقيقها، وهو يفهم تبعًا للمعايير القانونية بوصفه نظاماً عامياً من الشبكات الاجتماعية التي تتكون من حكم متعدد وغير عنيف". وهنا لا بد أن نشير إلى أنه لا يوجد بديل لهذه الأمنية بانتشار سلطة التمدين.

٧. المجتمع المدني اجتماعي أم سياسياً ؟

أريد في النهاية بدلاً من التلخيص أن أطرح بعض الأسئلة، وأن أبدأ مناقشة دوائر المشكلة، وأن أقدم للنقاش نظريات وفرضيات أرى أنها ذات أهمية للاستخدام في العلوم الاجتماعية ولمواصلة تطوير مفهوم المجتمع المدني. كما رأينا فإن المجتمع المدني مثله مثل الدولة والسوق ليس بالدواء الاجتماعي الناجع. فالقليل أو الكثير من الدولة والسوق أو المجتمع المدني هو أمر ضار؛ لأنه يعتمد على التوازن. الدولة والمجتمع المدني يعتمدان على بعضهما بالتبادل ويضمن كل منهما الآخر بالتبادل والضامن يدفع. إمكانية التمدن لا بد أن تنشأ حكوميًا من خلال القانون واحتكار أدوات العنف، وفي الوقت نفسه يحتاج لوجود المجتمع المدني ليراقب استخدام الدولة لأدوات العنف ويتحكم فيه. ولا يوجد ضمان آخر للديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المواطنة غير هذه الدائرة السببية المتغيرة. ويوجد بين السوق والمجتمع المدني قابلية للتفاعل وكذلك للتوتر، وذلك لأن المجتمع المدني يعتمد لا مركزية السوق الاقتصادي والقرارات (كوكا ٢٠٠٣)، كما أنه مهدد عبر تعليمات اقتصادية جبارة. ومن الناحية التجريبية يتطلب الأمر دراسة دولية مقارنة لتقوم بإعادة رسم الخيط المتوازن بين الدولة والاقتصاد والمجتمع المدني؛ فالمرء يفكر فقط فيما يخص المجتمع المدني في الطرق المتنوعة للولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وألمانيا. وما زالت العلوم الاجتماعية والتاريخية في بدايتها فيما يخص دراسة مثل هذه النماذج المجتمع-مدنية وعلاقتها بالدولة والسوق.

أما تصورنا عن أن الدولة تقوم في مواجهة مجتمع (مدني) فهو تصور مطبوع بأفكار القرن التاسع عشر الذي تعمل فيه كل شبكات السلطة في الدولة القومية دون إهمال أي منهما (ميشيل مان). رغم ذلك فإننا نعيش اليوم في عصر انتهاء التطابق بين الدولة والمجتمع المدني والاقتصاد والثقافة. فالمجتمعات نظمت نفسها في مرحلة الذروة للدول القومية لتصبح مجتمعًا مدنيًا يتنافس مع الدولة على السلطة. أما اليوم في ضوء مسيرة العولمة الاقتصادية فنحن شهود على فتح هذا "القفص" والتغطية الجزئية في مجالي التواصل والتبادل، حتى أنه يتساءل عما إذا كان من الممكن أو الواجب على الدول والمجتمعات المدنية أن تنظم نفسها من جديد ضد سلطة متزايدة للاقتصاد الدولي. ويرتبط بذلك السؤال عما يمكن أن يقدمه المجتمع المدني من السلطة التنظيمية والثقافية. القوى المجتمع-مدنية يمكنها ليس فقط أن تكون في جدال مع القوى الحكومية والاقتصادية، وإنما يمكن بالدرجة نفسها أن تقوم بينهما أزمة حادة. وفي الرأي العام يمكن أن يساء وببساطة تقدير هذه السمة الإشكالية للمجتمع المدني. لقد رأى هيجل حدوث هذا التقسيم في عالم المجتمع الأهلي. وركز منظرون مثل ليفورت على عدم إمكانية إلغاء المشاكل التي يقود قمعها إلى الشمولية. بعد مناقشات دارت لسنوات ما زال هناك سؤال مطروح عما إذا كانت المجتمعات الحديثة يمكنها أن تندمج عبر الاعتراف بالمشاكل بين مواطني الدولة أو إذا ما توجب وجود إجماع قيمي قوي يمكنه تسييج المشكلة كما أبرز ذلك على سبيل المثال كل من شيلز وإتسيوني. المجتمع المدني في كلتا الحالتين ليس فقط مكان للتشارك وإنما فضاء ثقافي أيضًا؛ ففيه تظهر – كما أوضح روبرن بيللاه – التقاليد الثقافية لروح الجماعة، والارتباط في علاقات بيئية فوق فردية للاحتجاج السياسي. وعلى العكس تشير أعمال جرامشي وألكسندر إلى أن التقاليد والتفسيرات الثقافية تنتج وتفرض بنشاط، وأن المجتمع المدني هو أيضًا مكان التفاهم الثقافي الذاتي ووضع الحدود؛ حيث تتم فيه المساومة عمن يُعد من الديمقراطية أو على الأصح من المركز المجتمعي ومن لا يعد من هذا القبيل.

والآن كما يبدو يجري تمثيل الخطاب السياسي المجتمعي من قبل الشخصية الاجتماعية للمواطنين الناشطين ذوي المسئولية الشخصية والمتمتعين بروح الجماعة. أما الصورة المعاكسة فهي صورة الحريصين على الممتلكات، الذين يعتمدون على الدولة الاجتماعية ويتصفون بالأنانية. إذا ما أخذ المرء بتفريق تيلور بين "خط لوك" و"خط مونتسكيو" يتبين أنه رغم تجديد الأفكار الجمهورية، فإن فهم المجتمع المدني لخط لوك يهيمن

على المناقشات في السياسة والفن. وقد أوضحت عالمة الاجتماع مارجريت سومرز منذ فترة وجيزة (٢٠٠١) كيف أن فهم الذات الثقافية الأنجلو- أمريكية يعتمد على تصور لوك لنظام مجتمعي "طبيعي" يتأسس بصفة خاصة على متابعة عقلانية ومستقلة للمصالح، ويتسم بأنه وجد قبل الدولة دائمًا. هذا النظام المجتمعي يوضع في مواجهة دولة تعتمد على شفرة سلبية للظلم والتعسف والبيروقراطية وكثرة القوانين. هذه المواجهة الفظة تغفل أن المجتمع يتشكل فقط في الوسيلة الإعلامية للنقاش السياسي والخطاب العام ثم يصرح له ويصبح مجتمعًا مدنيًا. فنزع التسيس والقدرة عن مصطلح المجتمع، وإغفال مصطلح المجتمع المدني شهد أيضًا تأثيرات غريبة في علم الاجتماع، وذلك كما يرى المرء في المحاولات المتأخرة لإعادة تسيس المجتمع بمساعدة المصطلحات الفردانية مثل سياسة الهامش، وسياسة الميكرو، وتسييس أسلوب الحياة... إلخ. ويمكن للمرء أن يثبت هذا بمساعدة مقولات بوتنام بوصفه ممثلاً للكثيرين من المعارضين حتى في ألمانيا. يدور الخطاب الثقافي حول المجتمع المدني بشكل أساسي حول مسألة الاندماج الاجتماعي، وهو ما يعبر عنه مصطلح "رأس المال الاجتماعي". فالاندماج الاجتماعي ينبغي بدوره أن يلقي أضواءه على القدرة الوظيفية للاقتصاد والديمقراطية. أما كيف ينبغي لهذا أن يحدث فأمر لم يجر توضيحه بعد. كذلك يعيب النقاد أن مقولة رأس المال الاجتماعي لبوتنام تلك التي تقف في تراث توكفيل غير سياسية بقوة. وكما رأينا اهتم توكفيل بالاجتماعي المجرد، كما اهتم أيضًا بالمشاركات السياسية الفعلية. وقد تمثلت خصوصية الجمعيات الأمريكية في عصر توكفيل بأنها جماعات محلية مرتبطة بشبكات فوق إقليمية، وأنها كانت مكونة بشكل متجاوز للطبقات. فقط بسبب سمتها التي تتجاوز الطبقات وتكوينها الذي يشبه الاتحاد الأمريكي (من المستوى المحلي وحتى المستوى القومي) تمكنت من أن تكون "مدرسة للديمقراطية" وأن تكون مؤسسة سياسيًا (سكوكبل). وبمعنى آخر فإن مفهوم بوتنام لرأس المال الاجتماعي والمجتمع المدني مفهوم غير سياسي، وذلك لأنه يخفي بالكامل مستويات التدبر والرأي العام. فالمجتمع المدني يتساوى لدى بوتنام مع العمل التطوعي الحر في الجمعيات المحلية المنظورة، وهو يضع بالتالي، هكذا جان كوين (١٩٩٩) الكرة في يد المحافظين في الولايات المتحدة الأمريكية التي تهدف إلى تقوية الجماعة إبان التفكك المتزامن لبرامج دولة الرعاية.

على العكس ينبغي إبراز أن المجتمع المدني يعني كلا الأمرين دائمًا: مستويات الاندماج الاجتماعي والاندماج السياسي أو على الأصح التلفظ الذي

ينبه إليه بصفة خاصة انسجار كلاين (٢٠٠١) في إعادة تركيبه للخطاب حول المجتمع المدني. فالأخير اذن هو من ناحية دائرة لمنظمات الإدارة الذاتية المجتمعية التي لها وظائف إدماجية؛ لأن المشاكل في هذه المنظمات تعالج بتمدن (رودل/ فرانكنبورج) وتنتج التضامنات (ألكسندر). وهو يتضمن من ناحية أخرى لحظة سياسية-تطبيقية للتأثير على الخطابات والقرارات السياسية، وكذلك على لحظة سياسية-طوباوية للإدارة الذاتية للمواطنين كافة. فقط إذا ما أخذت الأبعاد السياسية والاجتماعية معًا يسمح ذلك بتحليلات متنوعة لمسيرات (عدم) الاندماج في المجتمعات الحديثة (آدلوف ٢٠٠٣، رقم (b)). المجتمع الحديث هو مجتمع سياسي (جريفن ٢٠٠٠) وذلك لأنه لا يوجد فيه مجال قد منع من حيث المبدأ من التسيس. فالمجتمع المدني هو الآن ذلك المجال اللاحكومي، والذي يمكن أن يقاوم فيه المجال الحكومي. وذلك أنه فقط من خلال وسيلة الرأي العام، أي النقاش بين المواطنين (أرندت، هابرماس) يمكن موضعة النفاذ السياسي للمجتمع، وجعل التفكير أو التأمل متاحًا للجميع. ومن المجال الخاص تصعد موضوعات إلى مجال المجتمع المدني ثم تهبط مرة أخرى بعد وقت ما وتحت ظروف ما.

والمجتمع المدني يصف أيضًا دائرة اجتماعية وتطبيقاً لقضايا "التجمعن" الاندماجية. ورغم ذلك توجد هنا حاجة بحثية ملحة تبرز آلية الاندماج الاجتماعي بدقة. وإبان المجادلات التقليدية في العلوم الاجتماعية توضع في العادة مواجهة عقيمة لكل من المبادئ الفردانية والمعيارية. بينما يمكن للنظرية المتأثرة اقتصاديًا أن توضح أفعال الناس واتحادهم بأنهم يتبعون مصالحهم الفردية يبرز الخط السيسيولوجي المعياري أهمية المعايير والقيم المشتركة. أما الموقف الثالث الذي ما زال يحتاج إلى بحث دقيق موسع (قارن آدلوف/ ماو ٢٠٠٥) فيبرز على العكس أن التكتلات والمشاركات التطوعية تتبع منطق تبادل العطايا والمنح أو على الأصح التأثير المتبادل الذي لا يمكن اختصاره إلى إحدى وجهتي النظر السائدتين. إذا ما أسس العديد من الأشخاص اتحادًا ما وجمعوا مواردهم (الوقت والمال والأفكار) لأجل غرضٍ آخر بوصفه تحقيقًا للأرباح فإن هذه تعد "عطية" (ماوس ١٩٦٨ [١٩٢٥]) تستثير "عطية مقابلة"، وتكون علاقة من التأثير المتبادل. إذا ما قدم أحد ما مساهمة لجمعية رياضية، ويعلم أن الآخرين يفعلون هذا أيضًا تتحول المساهمات التطوعية الحرة لشكل مستقر من العمل التطوعي والواجب الاجتماعي. هذا الشكل للتضامن الذي يعتمد على نموذج للتبادل من العطاء والأخذ هو ذو أهمية كبرى للمكون الاجتماعي للتنظيم الذاتي المجتمع-مدني.

الاتحادات المجتمع-مدنية لا تتأسس لا على التدرج والتراتب (مثل المنظمات الحكومية) ولا على التنظيمات المتوائمة مع السوق؛ فمنطقها يعتمد على مبدأ ثالث للعمل التطوعي والواجب المتزامنين، الاندفاع والترابط. مصداقًا لعالم الاجتماع الفرنسي ألان كيله (٢٠٠٥) يفهم التنظيم الذاتي المجتمع-مدني والعلاقات التضامنية المجتمع-مدنية بوصفها مساعدة اجتهادية دون توقع رد "محدد" بهدف بناء علاقة اجتماعية، وهذه مختلفة من حيث الجوهر عن التبادل الاقتصادي الذي يتبع منطق "أنا أعطيك كي تعطيني أنت أيضًا شيئًا ما". وهذا يرينا أن نظريات المجتمع المدني لا بد أن تتداخل مستقبلاً وعن قرب مع نظريات الفعل الاجتماعي. وهذا يحتاج – على سبيل المثال – إلى مناقشة حول كيف تتشكل القوى الجمعية وتكون قادرة على الفعل. فالمجتمع المدني ليس بمكان يتصرف فيه الفرد بوصفه فردًا وإنما يتكتل مع غيره ليصبحوا قوى جمعية قادرة على الفعل (آدلوف ٢٠٠٤، رقم(b)).

من جون ديوى وتشارلز تيلور يمكن أن نتعلم يوجد ارتباط وثيق بين المكونات الاجتماعية والسياسية للمجتمع المدني؛ فحكم ذاتي ديمقراطي يحتاج لشكل قوي للتأثير المتبادل وللتضامن. فقط الارتباطات الاجتماعية القوية التي تقوم على أساس الواجب التبادلي تسمح بابتداع الشروط الاجتماعية لتقرير المصير السياسي. بالإضافة لذلك يمكن للمرء أن يفهم من أقوال دوركايم أنه لا يكفي أن يعهد بهذا الواجب لدائرة للتجمعن التشاركي؛ فتقسيم العمل المجتمعي لا بد أنه يستطيع استثارة المشاركة والتضامن. وإذا ما جرحت على سبيل المثال في عالم الشغل تصورات المشاركة الأساسية – أي تصورات ما يستدين به المرء وبطريقة شرعية بالتبادل – يمكن إصلاح هذا العسر في الاتحادات المجتمع-مدنية.

وكخاتمة لما قيل يمكن للمرء أن يستنتج تعريفًا قصيرًا جدًا للمجتمع المدني مؤداه: أن المجتمع المدني يصف العلاقات الاجتماعية بين المواطنين والمواطنات (قارن براونت ١٩٩٣)؛ فالمجتمع المدني يعني المجال الذي يحقق فيه المواطنون والمواطنات دورهم كمواطنين، ويعملون فيه بأسلوب تضامني أو تخاصمي؛ حيث يمكنهم فيه التشابك أفقيًا والعمل تضامنيًا وتنظيم أنفسهم كجماعة سكانية، ويمكنهم أن يوافقوا على المجال السياسي أو يحتجوا، ويروا أنفسهم كمنتجين للقوانين التي تحكمهم؛ فهم لا يعملون في هذا النطاق العام المفتوح بوصفهم أعضاء في عائلة أو بيروقراطيين أو تجار، وإنما بوصفهم مواطنين.

الدين والمجتمع المدني:

كلمة ختامية خاصة بالطبعة العربية (٢٠٠٨)

حينما علمت بأن كتابي "المجتمع المدني" سيترجم إلى اللغة العربية من قبل إحدى دور النشر المصرية تصفحت الكتاب مرة أخرى وعندها تبين لي أنه يدور حول وجهة نظر غربية مطبوعة حول ما يُسمى اليوم بالمجتمع المدني أو المجتمع الأهلي. فالكتاب يرسم من وجهة نظر تاريخ الأفكار نشأة المفهوم والتطور التاريخي الإمبريقي للمجالات الاجتماعية ذات الصبغة المجتمع-مدنية في الغرب؛ حيث يتم الاستشهاد في الغالب بألمانيا وبمختارات من غيرها، ويقارن هذا كله بالولايات المتحدة الأمريكية. فهل المجتمع المدني – هكذا يجب على المرء حسب تقديري أن يتساءل – مفهوم غربي لا يمكن نقله إلى مجتمعات وثقافات أخرى؟ وإلى أي حد يرتبط هذا بالمفاهيم الغربية للديمقراطية وللرأي العام ولحقوق الإنسان؟ ألا يعتمد هذا أخيرًا على الفصل الحازم بين الدولة والكنيسة؟ ورغم المنبع الغربي الحقيقي يمكن للمرء في السنوات الأخيرة أن يلاحظ وبازدياد الكثير من الإصدارات العلمية التي تحدد المجتمع المدني في كل دول الكرة الأرضية تقريبًا (قارن هاينريش ٢٠٠٥، هوارد ٢٠٠٥). وفي الوقت نفسه يمكن ملاحظة أن مؤسسات عالمية مثل الأمم المتحدة أو البنك الدولي جعلت من تشجيع المجتمع المدني أحد أبرز الأهداف. وكذلك تنادي المنظمات غير الحكومية الدولية بضرورة تقوية المجتمع المدني، وعلى سبيل المثال جعلت منظمة (Civicus) هدفها أن تقيس بمساعدة ما يسمى فهرس المجتمع المدني (CSI) حالة المجتمع المدني في عدد كبير من الدول، بصفة خاصة غير الغربية، وذلك لأجل التمكن من مساعدته بدقة.

هل العولمة مفهوم غربي؟

هذا الموقف يثير الانطباع بأنه إلى جانب الانتشار العالمي للأسواق والدول القومية فإن الانتشار العالمي للمجتمع المدني يشهد اليوم مرحلة انتصاراته، وذلك بوصفه مكملاً للدولة والسوق. وفي هذا السياق فإنه من المفيد أن نبسط الكلام قليلاً حول أعمال المؤسساتي الجديد جون و. ماير Meyer الذي تابع في الربع قرن الأخير بالاشتراك مع كتاب مساعدين مشروعًا كبيرًا ومهمًا، هو مشروع (world polity) أو مقولة الثقافة العالمية (ماير ٢٠٠٥) الذي تم تطوير مقولاته النظرية بطريقة تبادلية مع الأبحاث الإمبريقية. وإبان ذلك اهتم ماير بوصف نظام ثقافي عريض – يمكن للمرء استنادًا إلى ماكس فيبر أن يصفه بأنه عقلانية غربية – وانتشاره العالمي. يوجد بصفة خاصة ثلاثة أشكال بنيوية انتشرت في العقود الأخيرة حول الكرة الأرضية: الدول القومية، والمنظمات الرسمية، وفكرة الفرد المستقل الذي يتصرف بعقلانية.

هذا النظام الثقافي المنتشر عالميًا مصدره غربي ويهودي–مسيحي، ولكن الانتشار النوعي الأكبر هو نتيجة للنموذج البروتستنتي الليبرالي الأنجلو–أمريكي الذي انتشر في العالم كله في النصف الثاني من القرن العشرين. وفي هذا السياق يتحدث المؤرخ بروس متسليش (٢٠٠٥) عن "أمريكا المعولمة"، وذلك لشرح هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية داخل مشروع العولمة.

وقد قدم ماير النماذج العالمية وتأثيرها في ضوء الأمثلة الإمبريقية المتنوعة، عبر انتشار الأفكار الغربية عن التعليم بوصفه أسطورة عالمية (قارن ماير/ راميرتز ٢٠٠٥) أو عن الدولة القومية على سبيل المثال. وهكذا يستدل على الوجود العالمي للدول القومية انطلاقًا من نماذج معولمة؛ "فالنماذج المعولمة تحدد أهداف الفعل المحلي وتشرع لها؛ فهي تطبع تكوينات وبرامج الدول القومية وكذلك القوى الأخرى القومية والمحلة، وهذا تقريبًا في كل المجالات الاجتماعية العقلانية، وفي الاقتصاد والسياسة والتربية والعلوم الصحية وفي العلم، بل وفي مجالي الأسرة والدين (ماير ٢٠٠٥، ص٨٥). ويمتلك المستوى الثقافي المعولم بالنسبة لماير أهمية سببية، وذلك لأنه ليس واسع الانتشار فقط، إنما معترفًا به أيضًا على المستوى العام. هكذا تتقارب الدول القومية من ناحية بشكل متزايد، ومن ناحية أخرى فإنها تأتي أيضًا

وبشكل مستمر إلى مظاهر انقطاع وانفصال؛ فهي تتوجه فعلاً تبعًا للثقافة الخارجية، ولكن هذه لا يمكن استيرادها بشكل كامل وقادر. الثقافة المعولمة يجري نقلها عبر إطار منظم للأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى. وهي تنتشر عبر البعثرة أو التشظي وعبر التقليد المتبادل، ويتم الدفع بها للأمام عبر العديد من المنظمات غير الحكومية وعبر الجمعيات الدولية والحركات الاجتماعية.

وتعد المؤسسات الأمريكية بصفة خاصة، وكذلك المنظمات غير الحكومية الأخرى بمثابة لاعبين أغنياء بالموارد والتأثير والمكانة، وبمثابة محركات للمجتمع العالمي أو على الأصح للمجتمع المدني المعولم. وقد بدأت الكثير من المؤسسات الخيرية الأمريكية منذ التحولات الأوروبية بعد عام ١٩٨٩ تميل على المستوى الدولي إلى أن تتحول إلى "جمعية خيرية مجتمع-مدنية". وقد تضاعفت الواجبات للمشروعات الدولية منذ ذلك قرابة الثلاث مرات. ويتم تصدير الفهم الأمريكي للديمقراطية كما ينصح بصفة خاصة بنقل الإطار القانوني للقطاع غير الربحي، أي أنه ينبغي إكمال التدول الديمقراطي الليبرالي وطريقة الاقتصاد الرأسمالية من خلال المشاركة المجتمع-مدنية والناشطين الأقوياء في "الاقتصاد المدني-المِنَحي" الذي يتوجب ابتكاره. وفي هذا السياق تتحدث آن فوجل (٢٠٠٦) عن "تربوية تبشيرية" تهدف إلى "المواطنة في المجتمع المدني" و"لتربية مواطنية اقتصادية". فالمفهوم الأمريكي للمجتمع المدني وللعمل الخيري الإنساني يدخل الآن إلى المجتمع العالمي الناشئ، ويتم الترويج للنماذج العقلانية الخاصة للقدرة على الفعل" (السابق، ص٦٤٩).

ومع هذا التوسع العالمي لمفهوم المجتمع المدني يتساءل المرء – وعن حق – عما إذا كان المجتمع المدني (بالمفهوم الغربي) يمكن على الإطلاق أن يوضع في سياقه على سبيل المثال من قبل نظام استبدادي (قارن هوارد ٢٠٠٥). ومن هنا فإن المجتمع المدني الروسي تبعًا لعدد كبير من المراقبين ضعيف فعلاً، وفي مقابل هذا فإنه في الأنظمة الاستبدادية الشيوعية الأخرى في وسط وشرق أوروبا (بولندا وتشيكوسلوفاكيا والمجر وجمهورية ألمانيا الشرقية) قد أعيد اكتشاف مفهوم المجتمع المدني وممارسته في سنوات ما قبل ١٩٨٩. إذا ما أعمل المرء فكره بوصفه مراقبًا غربيًا في مفهوم المجتمع المدني في سياق الدول والمجتمعات المشكلة إسلاميًا، والتي تعد جزئيًا على كل حال سلطوية، يقع المرء مباشرة على سؤال إلى أي حد لا يعتمد المجتمع

المدني على الفصل الحاسم بين الدين والدولة كنتيجة لمسيرة علمانية ما. التحيز المنتشر يقول إن هذا الفصل غير موجود في الإسلام ولا يمكن أن يحدث. بالإضافة إلى ذلك يميل المثقفون الغربيون إلى أن ينطلقوا فيما يتعلق بالدين من أنه لم يساهم لا في بناء المجتمعات المدنية ولا في تقويتها، بل العكس هو الصحيح؛ فالمجتمع المدني تاريخيًا كان عليه أن يفرض نفسه في مواجهة الدين (قارن بورتا ٢٠٠٥). وما زال يسيطر لون من البدهية العلمانية حول السؤال عن كيفية تصرف كل من المجتمع المدني والدين معًا، وهو الأمر الذي ينقلب وبسرعة إلى سوء تفاهم علماني، وذلك لأن هذه البدهية تؤخذ كأساس لموقف يزعم وجود تعارض قوي بين مصطلحات المجتمع المدني والدين.

العلمانية والمجتمع المدني

بالنسبة لماكس فيبر وإميل دوركايم، المؤسسين المركزيين لعلم الاجتماع، يوجد علم الاجتماع الديني في المركز من عملهما السسيولوجي، وكان بمثابة جزء متمم لنظريتهما المجتمعية. أما نظرية العلمنة الموجودة لديهما فترتبط ارتباطًا وثيقًا مع نظريتهما في التباين والتنوع. فالعلمنة هي مقدمة ونتيجة لمسيرات التباين والتنوع؛ فكلاهما ينطلق من فقدان الأهمية المتزايد للدين المؤسساتي في المجتمع الحديث[١]. كانت الحالة الأوروبية الغربية تقدم ولمدة طويلة كمثال ونموذج لهذه النظرية. أما التطورات في المجتمعات الحديثة للولايات المتحدة الأمريكية واليابان؛ حيث لا يمكن للمرء أن يتحدث عن خسارة سريعة في أهمية الأديان، فتعد بوصفها حالات استثنائية. من خلال وجهة نظر دولية يبدو منذ سنوات وبوضوح أن النقص القوي للتدين في غرب أوروبا أمر يحتاج إلى الشرح. من الناحية التجريبية تبدو بوضوح شدة ضعف النظرية التي تقول بوجود اتجاه كوني عام سيؤدي لاختفاء الدين من المجتمعات الحديثة. وفي العقود الأخيرة تزايدت الشكوك في هذه الطريقة للرؤية حتى أن المرء لا يمكنه إلى اليوم أن ينطلق من قول علماني محدد وجامع مانع (قارن هربرت ٢٠٠٣، ص٢٩ وما بعدها).

---

[١] ترينا الأبحاث الجديدة (للتاريخ العالمي) حول القرن التاسع عشر ضعف وجهة النظر هذه وعدم تماسكها، خاصة وأن هذا القرن قد تميز عبر انتشار الأديان الكبرى وتوطيدها (قارن بايلي ٢٠٠٦، ص٤٠٠ وما بعدها) (المؤلف).

أما بالنسبة للسياق المجتمع-مدني فإن دراسة جوزيه كازانوفا "التدين الشعبي في العالم الحديث" (١٩٩٤) ذات أهمية خاصة. وذلك أنه في ثمانينيات القرن العشرين ومع تأميم الدين، على سبيل المثال في الولايات المتحدة الأمريكية يتضح أن مسيرة التمايز وفقدان الوظيفة التنظيمية المجتمعية لا تقود دائمًا إلى شخصنة الدين، وأن الكنائس على مستوى العالم دخلت إلى حلبة المجتمع المدني بوصفها أدياناً عامة. وقد اقترح كازانوفا (١٩٩٤، ص١٩ وما بعدها) تقسيم نظرية العلمنة العامة إلى ثلاثة مقولات مفردة: مقولة التراجع الديني، مقولة التخصيص، ومقولة التباين.

أما مقولة التراجع الديني أو على الأصح مقولة اختفاء الدين هي كما سبق غير متماسكة إمبريقيًا ولا يكاد يوجد لها نموذج في شكلها هذا. بينما تشتمل مقولة تخصيص الدين على مقولتين ثانويتين (السابق، ص٣٥ وما بعدها): العلمنة تعني في الأولى أن الاعتقاد الديني يصبح ذاتياً وشخصياً. أما الثانية فهي أن الدين المؤسساتي يجري نزع السياسة عنه بوصفه نتيجة حتمية للتباين الوظيفي، والبحث عن معنى ذاتي هو - انطلاقًا من وجهة النظر هذه - شأن خاص. شخصنة الدين هي فعلاً تطور تاريخي في مجتمعات محددة، ولكنها ليست توجهًا عالميًا: "نظرية العلمنة ينبغي أن تكون شاملة بشكل كاف لأجل أن تكون مناسبة للاحتمال التاريخي، حتى إنه يعترف بوجود أشكال معترف بها للدين العام في العالم الحديث، وهي الأشكال التي تلعب دورًا سياسيًا..." (السابق، ص٣٩). فالأديان العامة الموصوفة من قبل كازانوفا (١٩٩٤) في أسبانيا وبولندا والبرازيل والولايات المتحدة الأمريكية تشير إلى أن الشخصنة ليست خيار التطور الوحيد للدين في المجتمعات الحديثة. أما مقولة التباين فتزعم التمايز الدقيق للدوائر المجتمعية المختلفة؛ فكل من الدولة والاقتصاد والقانون والعلم يتحرر من الدين ويبني منطقه الخاص، وفي الوقت نفسه تنشأ في المجتمع دائرة دينية خاصة. فالعلمنة بمعني تمييز الدوائر المجتمعية تم حملها في الغرب بصفة خاصة من قبل أربع مسيرات (السابق، ص٢١): من مسيرة الإصلاح البروتستنتي، ومن مسيرة تكوين الدولة الحديثة، ومن مسيرة تطور النظام الاقتصادي الرأسمالي، ومن نشأة العلم الحديث. فهذه المسيرات الأربع قوضت معًا النظام القروسطي. وقد سارت آلية هذه المسيرات التميزية في كل المجتمعات بطرق مختلفة جدًا مما أدى إلى نشأة نماذج مختلفة للعلمانية ومن توافق الدولة والكنيسة (بروجر ٢٠٠٧). بالنسبة للنظرية لا بد من تحليل الخيط التاريخي للعلمانية، وهو الخيط الذي ينتج عن التوفيق بين

المسيرات الأربع، وذلك حتى لا يسقط المرء في نظرة غير تاريخية لمراقبة وبحث التطورات الكونية الغائية.

وكازانوفا يؤيد بقوة هذه الطريقة في القراءة لمقولة "التباين"؛ فالعلمانية بوصفها تمييزاً وتبايناً، تمثل بالنسبة له الجوهر الموثوق به للمقولة العلمانية (كازانوفا ١٩٩٤، ص٢١٢). ويتمثل اتجاه بنائي عام للمجتمعات الحديثة في فصل الدوائر العلمانية عن المؤسسات والمعايير الدينية. وهذه المقولة – وهذا رأيي – مشكوك فيها وبقوة إمبيريقيًا ونظريًا أيضًا. وينتج عن هذا بسرعة مطابقة مع قضايا التطور الاجتماعي المزعوم والتي ينبغي عليها في الوقت ذاته أن تتفتح أو تزدهر. فنظرية ما للمجتمعات الحديثة تأخذ احتمالية التطورات الحديثة بجدية ينبغي من حيث المبدأ أن تكون متشائمة مقابل الزعم بأنها تمثل مسيرات تطورية تشق كما يزعم اتجاهًا محددًا وتنجز من تلقاء نفسها دون أن يدري الفاعلين (كنوبل ٢٠٠٧). أكثر من هذا يختبئ خلف الثقة المزعومة لمقولة التباين "مطلب معياري" وهو أنه "ينبغي" فصل الدوائر الدينية عن دوائر المجتمعات الأخرى. كمطلب معياري تسمح مقولة التباين – تبعًا لرأيي – بالنقاش فعلاً، ولكن ليس كمقولة تطورية.

لقد تمت مناقشة هذه الإشكالية بتوسع في الفلسفة السياسية في السنوات الأخيرة. وكما أكد كازانوفا، وكذلك رونالد تيمن، الوجه غير الشخصي في الاعتقاد الديني، ذلك أن الاعتقاد أقرب لأن يكون وجهًا للممارسة ورؤية للعالم من قبل جماعة دينية ما (تيمن ١٩٩٦، ص١٣٢) منه للكراهية الشخصية. السمة العامة للاعتقاد تجعله مفتوحًا أمام النقد والجدل العام، بوجه خاص لأن كل مجموعة دينية ترى نفسها مجابهة بمشكلة ضرورة إرساء نوع من التوافق بين التغير التاريخي والحقيقة الدينية. وكذلك فإن التغير البطيء للمبادئ الدينية يحتاج لسبب. وبالإضافة إلى ذلك توجد بالطبع اقتناعات أساسية بدهية تظهر مقاومة طويلة المدى أو متوسطة المدى أمام النقد والتحول. هذا الاعتقاد والممارسة المرتبطة به هما في مثل هذه الحالة في الغالب تأسيسين لهوية جماعية ما (السابق، ص١٣٣). القناعات الأساسية تقاوم التحول، ولكنها – وبمعنى منطقي حاسم – ليست غير قابلة للتصحيح. ولكن من المهم هنا رؤية أن كل جماعة مؤسسة لهويتها تمتلك قناعات أساسية ليست قابلة للنقد: " هكذا لا تختلف الكنائس والمعابد اليهودية والمساجد والمعابد الهندية في شكلها عن النقابات والجمعيات التطوعية والأحزاب السياسية والمجموعات الأخرى؛ فهي تعطي سببًا للتوجه نحو

الاعتقاد الشخصي ونحو السلوك الفردي" (السابق، ص١٣٤). وهذا الدليل يوضح أن العقيدة الدينية ليست ملازمة؛ مما يجعلها – ومنذ البداية – مستثناة من الخطاب الديمقراطي.

لا بد وأن يتعلق الأمر إذًا بأن تعلن معايير لكل أنواع الآراء العامة – وليست الدينية فقط – المستثناة من المناقشات العامة. ما يستحب من وجهة نظر ليبرالية هو ألا ترفع مطالب إطلاقية، وهذا يعني أن تكون كل الآراء ومن حيث المبدأ مفتوحة أمام النقد العام. وهذا أمر لا يمكن الإجبار عليه لذا يقترح ميشيل فالسر (١٩٩٨) أنه يجب منع كل المجموعات من إحراز نصر نهائي؛ فمجتمع ديمقراطي يقف بعداء في مواجهة كل لون من الختامية الغائية. وفي ديمقراطية ما لا يسمح باستقرار مبدأ تنظيمي اجتماعي نهائي، سواء أكان هذا دولة دينية أو كان مجتمعًا شيوعيًا. ولا يسمح للسلطة أن تؤيد ولو لمرة استمرار صيغة ما للحياة الصالحة، وينبغي من حيث المبدأ أن تبقي منفتحة على التصورات المختلفة للحياة الصالحة (السابق، ص٣٠٣). هكذا يمكن أن تعلن من الجانب الديني أو الجانب العلماني مطالب إطلاقية تهدف إلى فرض شكل مطلق للمجتمع الصالح وتتملص من أي مراجعة عامة لحججها. ولكن بعيدًا عن هذا الخط – في الجانب السياسي – ينبغي أن تلغى هذه التصورات: "كل ما يطلبه الانفصال هو أن نمنع المواطنين النشطين سواء المتدينين أو العلمانيين وبالطريقة نفسها من الوصول إلى الانتصار النهائي" (السابق، ص ٣٠٣). فمن خلال وجهة النظر هذه ينبغي على الدولة أن تعمل بنشاط ضد كل لون من الختامية، وليس أن تفضل جماعة دينية ما أو أن تتورط في منافسة. ويتطلب مبدأ التسامح الديني – وبشكل أقل مبدأ الفصل بين السياسة والدين – ألا يصب برنامج ديني ما في شكل قانون. ويركز فالسر (السابق، ص٣٠٤) على أن الصحيح هو ألا يتواصل الحديث عن الفصل بين السياسة والدين، وإنما الفصل بين الدين وسلطة الدولة. ويستنتج أن الدين لا ينبغي له من حيث المبدأ أن يوصد الطريق إلى السياسة، وإنما فقط الطريق إلى ممارسة الظلم والقهر.

إذا ما أخذ المرء بهذا المصطلح المعياري الذي أثبت جدارته للتسامح الديني بجدية واستعمله في مفهوم المجتمع المدني، لا بد أن يصوغ في مواجهة المجموعات الدينية المطلب بأنها لا بد أن تتخلى عن الاحتكار الديني، وأن يعترفوا بحرية الضمير والدين. وإذا ما صيغت هذه الوصية

قانونيًا يجب أن تبدو في شكل حرية الرأي وتكوين الجمعيات، وهذا يعني بالنسبة للإسلام أيضًا أن تغيير الدين يجب أن يكون حقًا مكفولاً.

ولكن هذا الشكل للتسامح الديني لم يصبح في الغرب بديهة إلا منذ وقت قريب جدًا. لقد أتمت الكنيسة الكاثوليكية تحولاً إيجابيًا حقيقيًا فقط في سنوات الستينيات وذلك في المجمع الفاتيكاني الثاني؛ حيث اعترفت بحرية الضمائر للأفراد وبالفصل الرسمي للدولة عن الكنيسة[1]. فالمسيحيون لم يتمتعوا – ولفترة طويلة – بتسامح داخلي في مقابل الآراء والقيم والقناعات الدينية المخالفة، وكذلك لم يبدوا تسامحًا خارجيًا مع المجموعات الدينية الأخرى. وهذا أيضًا كان سببًا لأن يعالج فلاسفة أوربيون – مثل هوبز ولوك – الدين بوصفه أمرًا شخصيًا؛ فالدين ينبغي ألا يسمح له بالدخول في المناقشات العامة. لقد أدت الحروب الدينية كما رآها هوبز الى أن يرى أن دولة قوية فقط يمكنها أن تقاوم العنف الملازم للدين؛ فبالنسبة له يتمثل الواجب الرئيسي لدولة العصور الحديثة في نزع السياسي عن طلب الخلاص لدى المجموعات الدينية وتحويل ذلك لأمر شخصي. لكن يوجد حل آخر مختلف، وله نتائج مشابهة فيما يتعلق بمشكلة إنهاء العنف، وهو حل تم تبنيه من قبل بوفندورف ثم من قبل روسو (قارن كيبنبيرج٢٠٠٨، ص٢٨ وما بعدها)، ويتمثل هذا الحل في فصل التدين عن الكنيسة، أي تحويل الدين لشيء داخلي. لقد رأى كل من بوفندورف وروسو وكذلك كانط في "مشاعر القلب" الخاصة وفي المرجعية المستقلة كنسيًا "ضمانات للتماسك الأخلاقي لجماعة دينية ما" (السابق، ص٢٩).

---

[1] لكن مع ذلك كانت ممارسة الكاثوليك على سبيل المثال في الرايخ الألماني، حيث يمثلون أقلية معادية في مواجهة الأغلبية البروتستنتية-البروسية، ورغم تعصبهم، كانت ممارسة "مجتمع-مدنية" جدًا أكثر مما يسمح بتوقعه النموذج التنظيمي المعياري (قارن بورتا ٢٠٠٥)؛ ففي الجمعيات الكاثوليكية وجدت أعمال غير حكومية مسالمة وذات توجه للمنفعة العامة. وبالنسبة للكثيرين من أعضاء المنظمات الكاثوليكية – هكذا يكتب مانويل بورتا –: "كان الدين شرطًا ضروريًا ومحركًا للفعل المجتمع-مدني" (السابق، ص٣٣) (المؤلف).

الإسلام والمجتمع المدني

مما لا ريب فيه بالنسبة لعدد كبير من المراقبين الغربيين أن الإسلام يختلف بشكل أساسي وفي عدة أبعاد عن المسيحية؛ فمحمد نبي الإسلام ومؤسسه، أسس في الوقت نفسه دولته الخاصة وإمبراطوريته؛ إذن لا توجد في الإسلام مؤسسة كنسية يمكن تمييزها عن الدولة. فالعالم الغربي المسيحي مطبوع بخلاف ذلك بتضاد السلطتين الدنيوية والدينية، هكذا يقول عالم الإسلاميات برنارد لويس (لويس ٢٠٠٣، ص٢٩): "بالنسبة للمسيحيين وجد اختيار بين الله والقيصر، ولقد تصارعت أجيال لا تحصى من المسيحيين مع هذه القضية. فالإسلام لا يعرف مثل هذا الاختيار المؤلم؛ ففي جماعة المسلمين العالمية لا يوجد قيصر، فالله هو الحاكم الأوحد، وهو وحده مصدر كل الشرائع" (السابق، ص٣٠). بالتأكيد كان للمجتمع الإسلامي في عصر النبي محمد شخصية مزدوجة؛ فقد كان مجتمعًا قبليًا يمثل جماعة سياسية نتج عنها مع مرور الوقت دولة وإمبراطورية، وكان في الوقت ذاته جماعة دينية أسست من قبل النبي محمد وحكمت من قبل خلفائه.

هذه الوحدة التي يزعمها لويس للسياسة والدين، أصبحت في العالم العربي وفيما بين المؤلفين المسلمين أقرب إلى البديهة الأكيدة والثابتة (يونج ٢٠٠٢، ص٣١).

هذا التوافق بين المعلقين الغربيين والمسلمين يعتمد على لون من التفكير الذاتي، ويتجاهل إبان ذلك كثرة وافرة من النظم والأنساق المختلفة بشدة بين الدولة والدين في العالم الإسلامي (قارن كريمر ٢٠٠٧). ليس آخرًا تعتمد نماذج الدولة للدول ذات الطابع الإسلامي على تراث استعماري وعلى "استيراد" التكوين الحديث للدولة الغربية المكونة بطريقة علمانية، والتي تؤسس نظامها السياسي ليس دينيًا، وإنما بشكل قانوني تبعًا لمسيرات ثابتة. هكذا تم على سبيل المثال في مصر استيراد شكل الدولة الحديثة إبان حكم محمد علي (١٨٠٦-١٨٤٨). أيضًا فإن بنيات الدولة الإسلامية في إيران على سبيل المثال "تتوجه بوضوح تبعًا للمبادئ الحديثة للحكم المشروع. فتبعًا لهذه المبادئ تشرع السلطة الحكومية لنفسها بمساعدة قوانين رسمية وضعتها بنفسها (يونج ٢٠٠٢، ص٣٤)، وفي النهاية فإن إيران من ناحية النظام الحكومي هي ديمقراطية رئاسية. والمثال الإسلامي المعاصر لوحدة بين الدولة والدين هو نفسه منتج للقرن العشرين، ويعتمد على مجابهة سياسات

التحديث المتأثرة بالغرب سواء أكان ذلك في إطار المشروعات المجتمعية الاشتراكية أو في إطار مشروعات التطوير القومية أو العروبية (ريدل ٢٠٠٣، ص٢١). بالنسبة للإسلاميين المقاتلين الذين يستندون إلى كتابات المصري سيد قطب، فإن أخطار النخبة المسلمة "المتغربة" توجد في صدارة الصراع الذي يخوضونه، والذي أعلنوا فيه أن القانون الإسلامي – أي الشريعة – بمثابة الوصية المركزية لإعادة تأسيس الدولة وشئونها. وإبان ذلك لا يكون ذوبان أو فصل الدولة عن الكنيسة – الإسلام لا يتبع المصطلح الكنسي المسيحي – موضوعًا مركزيًا، وإنما العلاقة بين كل من الشريعة والتنظيم العام وممارسة الحياة الشخصية (كريمر ٢٠٠٧، ص١٩٣).

وقد بدأ التحول من الأفكار السياسية القومية-العربية إلى الإسلام السياسي، أي الإسلام المطبوع سياسيًا – هكذا في التقييم ذى السمة العامة (فرايتاج ٢٠٠٣، ص٢٩) – بسبب الهزيمة العربية في "حرب الأيام الستة" في يونيه ١٩٦٧ أمام إسرائيل. وبالتالي بدأت أيضًا مسيرة تدويل الإسلام؛ فلأن الإطار القومي لم يعد العنوان المهم لتصورات الوحدة والتضامن، وإنما أصبحت جماعة المؤمنين العالمية (الأمة) مرة أخرى هي الأهم، ومن ثم فقد تمت إعادتها بوصفها إطارا وصائيًا (كازانوفا ٢٠٠٥، ص٩٣).

الكثير من السلطات الحكومية الحديثة في المنطقة الإسلامية ما زالت ومنذ عقود ذات شرعية ضعيفة وتحاول أن تستخدم السلطة التشريعية للإسلام، وذلك على سبيل المثال إما بأن تعلن الإسلام دينًا للدولة، أو بأن تختار النخبة الدينية التقليدية. ومن ناحية أخرى يقدم الدين في الغالب المجال النسبي الوحيد للتدخل الحكومي وللادعاء السلطوي. ولذا يستنتج ديتريش يونج: "أن الإسلام هو كلا الأمرين في الوقت نفسه: مصدر لشرعنة السلطة الحكومية، ومصدر لشرعنة التمرد عليها" (يونج ٢٠٠٢، ص٣٦).

على المستويات النظرية التأسيسية أو المستويات النظرية الاجتماعية ينبغي التنويه بأن الأديان الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) قد كونت أشكالاً جماعية ذات ادعاء استقلالي؛ فالمجموعات الدينية يمكنها أن تدخل مع النظم والقوى المجتمعية الأخرى مثل الدولة أو القانون، أو السوق في علاقات متوترة. إذا ما هددت استقلالية الجماعة الدينية يمكن أن يؤدي هذا أيضًا إلى أخلاقيات تضامن حربية للمؤمنين تخدم في الدفاع عن الجماعة

الخاصة، وهو الهدف الذي يمكن أن يتحول في ظروف ما إلى العنف (كيبنبيرج ٢٠٠٨، ص٤٧)[١].

انطلاقًا من هذا الموقف يسمح الآن بمعاينة وموضعة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية والمجتمع المدني بشكل أفضل. ففى التاريخ الإسلامي عدد كبير من المنظمات والمؤسسات غير الحكومية التي تأخذ مكانًا وسطًا بين الدولة والفرد؛ فالمؤسسات الوقفية التي تؤسس من قبل الأثرياء تدعم المدارس والجامعات والمستشفيات والمؤسسات الاجتماعية[٢]. أما المحتاج للدعم فمرده إلى الزكاة أو الصدقة. بالنسبة لمصر على سبيل المثال (فهرس المجتمع المدني CSI ٢٠٠٥، ص٢٢ وما بعدها) تبين أن أكثر من ٩٠% من السكان البالغين يخرجون الزكاة، أما العضوية في جمعيات المجتمع المدني فهي على العكس ضعيفة نسبيًا حيث تبلغ ثلاثة ونصف في المئة، وفقط ستة ونصف في المئة من السكان البالغين يتطوعون بنشاط في إطار رسمي، وأغلب هؤلاء المتطوعين يأتون من الطبقة الوسطى المتعلمة. أما الجمعيات الدينية أو مجموعات العمل أو الطوائف الحرفية فتستطيع أن تبدي استقلالاً ما عن الدولة: "في كل مكان بالعالم الإسلامي انتشرت الأحزاب السياسية والجمعيات والنوادي المهنية والمنظمات الاجتماعية الخيرية والمؤسسات التربوية والمالية ذات التوجه الإسلامي في مصر والجزائر ولبنان والأردن وفلسطين وتركيا والباكستان والهند وبنغلاديش وماليزيا وأندونيسيا" (اسبوسيتو ٢٠٠٣، ص٧١). تبدو الجمعيات المجتمع مدنية لبعض المراقبين بوصفها حاملة للأمل بالدمقرطة، بينما يراها آخرون بوصفها

---

[١] هذا ما حدث على سبيل المثال لدى التحول الإيديولوجي بين الإسلام الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين التي قدمت أسلمة مجتمعها الخاص زمنيًا وموضوعيًا على الكفاح المسلح وبين المدافعين عن فكرة الجهاد الإسلامي الذين يرون أن الثقافة والمجتمع المعاصرين في بلدهم فاسدين، وأن الأسلمة التدريجية لا مكان لها (كيبنبيرج ٢٠٠٨، ص١٢٤)؛ فهذه الأسلمة لا بد أن تتم بسرعة حتى ولو كان ذلك عن طريق العمل الحربي العنيف. فأشكال الفعل والتدليل هذه التي طورت في مصر أولاً وجدت تحققها عبر الاشتراك في الجهاد ضد الاتحاد السوفيتي في أفغانستان، وكذلك في قاعدة بن لادن (السابق، ص١٣١).

[٢] يمكن للمرء أن يصف المؤسسة الخيرية (الوقف) بوصفها شكلاً جمعياتياً يجسد بعض المطالب الاستقلالية، ويكون مجالاً مستقلاً للرأي العام (كيبنبيرج ٢٠٠٨، ص٣٤). مسيرات تأميم المؤسسات الوقفية التي تحدث بصورة متقطعة منذ القرن التاسع عشر (على سبيل المثال في مصر وتونس والجزائر والمغرب أو في الهند أيضًا) تظهر بوضوح أن الدولة في حالة نزاع مع المؤسسات ذات الادعاءات الاستقلالية الاقتصادية والسياسية والدينية (قارن هارتينج ٢٠٠٥).

الآلات المحركة للأسلمة. والحقيقة أنه وجدت خلال العقود الأخيرة ثورة هادئة في مجال جمعيات المجتمع المدني ذات التوجه الإسلامي (قارن إبراهيم ١٩٩٨). في الكثير من البلاد أصبحت هذه المنظمات التيار المؤسساتي الرئيسي للمجتمع المدني وهي تقوم بأسلمة متدرجة اجتماعيًا وسياسيًا للمجتمعات (اسبوسيتو ٢٠٠٣، ص٧٥). في مصر على سبيل المثال وجدت في العقدين الأخيرين جماعة الإخوان المسلمين، التي أسست عام ١٩٢٨ من قبل المصري حسن البنا، وجدت موطئ قدم لها في النقابات المهنية للمعلمين والمحامين والأطباء والمهندسين، وتيسرت لها كذلك مشاركة (غير مباشرة) في الانتخابات السياسية. ومما يجب التركيز عليه هنا أن الأغلبية الكبيرة للمنظمات غير الحكومية الإسلامية ليست سياسية ولا عنيفة، ومع هذا استطاعت منظمات عسكرية وسياسية مقاتلة مثل حزب الله اللبناني وحماس الفلسطينية أن تنتشر بين الجماهير، وذلك بأن تقدم جهود دعم اجتماعية واسعة، وبصفة خاصة لعائلات الشهداء (كيبنبيرج ٢٠٠٨، ص٩٦). كلمات روبرت بوتنام تجعلنا نرى أن هذه المنظمات تكون رأسمال اجتماعي ارتباطي وتجسيري.

تلاحظ دارسة العلوم السياسية شيري بيرمن (٢٠٠٣) بتشاؤم كبير إمكانية تقوية مجتمع مدني مصري ذو صبغة إسلامية، وهي ترجع ذلك إلى أن الدولة المصرية تخسر وبازدياد من فاعليتها وشرعيتها؛ فرسميًا تمتلك الدولة ما يكفي من الأجهزة السلطوية، ولكنها تسجل من الناحية الفعلية خسارة حقيقية في مجال التأثير في المجالات الاجتماعية والثقافية. أما الفراغ السلطوي الذي ينتج عن ذلك فيتم ملؤه من قبل المجموعات الإسلامية المجتمع-مدنية. في العقود الأخيرة – حسب رأى بيرمن – منذ حكم ناصر وبسبب ازدياد عدد السكان فقدت الدولة المصرية الكثير من شرعيتها سواء على جانب الانتكاسات العسكرية أو جانب الانتكاسات التحديثية. وقد زادت حدة هذا الأمر عبر الإجراءات القمعية العنيفة التي حاولت الدولة بواسطتها وقف سيل الخسارة في ما يتعلق بالسلطة: "في للربع الأخير من القرن العشرين ضعفت الدولة المصرية لأسباب عدة منها الهزيمة العسكرية وانهيار المشروع القومي العروبي، ويضاف إلى ذلك عدم الكفاءة الاقتصادية وزيادة السكان. فالدولة لم تستطع أن تواصل تأمين العمل، ولا تقديم الخدمات الاجتماعية، ولا أن تثير الأمل لدى مواطنيها وتعمل على توجيههم، كما أنها تظهر نفسها كغير قادرة أو غير راغبة في مواجهة الكثير من مشاكلها" (السابق، ص٢٦٠). في هذه الهوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية قفزت الجماعات الإسلامية إلى مقدمة المسرح. "إن انتشار المجتمع الأهلي يمكن فهمه بالشكل الأفضل بوصفه انعكاسًا وسببًا لأن تفقد الدولة من فاعليتها

وشرعيتها" (السابق، ص٢٥٩). لقد تم تفكيك العطاءات الثقافية وشبكة الدعم الاجتماعي للعاطلين والمحتاجين في المجالين الصحي والسكني. وتتحدث بيرمن إبان ذلك عن "تضخم" المجتمع المدني وعن أن الإسلاميين تمكنوا ليس مباشرة (أي ليس بطرق ثورية) من أن يستولوا على سلطة الحكومة، وأن "يقرصنوا" بطريقة إحلالية مجالي الثقافة والمجتمع. وهذا تقييم لا يمكن التدليل عليه إمبريقيًا (قارن فهرست المجتمع المدني ٢٠٠٥)، ولكن رغم وجود آلاف الجمعيات والمنظمات الأخرى فإن الربط الواقعي لمجموعات الجماهير العريضة في هذا الشكل المنظم للمجتمع المدني ما زال ضعيفًا نسبيًا. وعلى كل حال تستنتج بيرمن أن مصر وعدداً كبيراً من الدول العربية الأخرى لا تحتاج إلى تقوية مجتمعاتها المدنية، وإنما لتشكيل مؤسساتها السياسية بصورة أكثر فعالية وقدرة على الفعل. تستوى الطريقة التي يتصرف بها المرء كمراقب مع التشابك المثبت أو المزعوم بين الإسلام والمجتمع المدني فإنه من الواضح أن هذه النتيجة تثير انعكاسًا جديدًا على العلاقة بين الدين والمجتمع المدني في الغرب.

الدين والمجتمع المدني في "الغرب"

كما أثبت قبل فترة جوزيه كازانوفا (٢٠٠٥) يتشابه الموقف الحالي للإسلام مع الغرب بالموقف الكاثوليكي قبل المجمع الفاتيكاني الثاني حينما اتهم من قبل الجانب البروتستانتي برفض الديمقراطية وحقوق الإنسان. بعد هذا المجمع تغير السلوك الكاثوليكي مع كل المسائل بطريقة مفاجئة؛ بل أصبحت الكنيسة وعلى مستوى العالم أحد أهم المدافعين عن المطالب المجتمع–مدنية. ويريد كازانوفا بهذا أن يظهر أن الفصل بين الدولة والكنيسة الذي يروج له الغرب لم يعترف به الغرب نفسه من قبل كل المجموعات الدينية إلا قبل فترة وجيزة، وأن الصراع على هذه المشكلة ليس "سمة" إسلامية معتادة. بعد ذلك يتعلق الأمر بضرورة أن يفهم بوضوح أن المجموعات الدينية يمكن أن تتغير إيديولوجيًا في وقت قصير جدًا. كذلك لا بد وأن يفهم "أنه يمكن أن توجد مسارات متوازية من الدمقرطة للسياسة الإسلامية في العالم، وهذا ما يجعل المرء يتشكك في مقولة "صدام الحضارات" المزعوم بين الإسلام والغرب" (السابق، ص٩٠). قبل عدة عقود كانت مقولة هنتنجتون عن "صدام الحضارات" ستعني – هكذا يمكن أن يقال – أن الغرب البروتستانتي العلماني سيصطدم مع "شرقه الداخلي" أي

الكاثوليكية. أيضًا الصورة الذاتية الغربية العلمانية – وليس فقط صورة "الشرق" (قارن إدوارد سعيد ٢٠٠٣) – هي مكونة ومطبوعة وبشكل جوهري بالتكسرات والتشظيات القوية بشكل أكبر مما تسمح به التوصيفات الذاتية المعاصرة (قارن رانديره ٢٠٠٦): "كل اتهام للإسلام بوصفه أصولياً ومعادياً للحداثة وللغرب كان يمكن أن يقال فيما مضى على الكاثوليكية بل ويدلل عليه (كازانوفا ٢٠٠١، ص١٠٧٤).

ومما تجدر ملاحظته أن الدين يلعب كما لوحظ إمبريقيًا حاليًا في "الغرب" دورًا مجتمع– مدنيًا أكبر مما يظنه المرء. أما السؤال عما إذا كان الناس المرتبطون دينيًا يستطيعون أن يقدموا مساهمة مختلفة لأجل المجتمع المدني بأكثر مما يستطيعه البشر البعيدون عن الكنيسة، فلا بد، أن يجاب عنه تبعًا لنتائج البحث الاجتماعي الإمبريقي وبوضوح بالإيجاب.

يعتمد الفعل المجتمع–مدني في أجزاء كثيرة منه على أن يعطي الناس شيئًا (وقتًا أو مالاً) دون أن يحصلوا على قيمة نقدية مباشرة. وقد وجد البحث الاجتماعي الإمبريقي بضعة أدلة صائبة تشير إلى الظروف التي يتبرع فيها بالوقت أو بالمال؛ فذوي التعليم العالي يتطوعون ويتبرعون على سبيل المثال في كل المجتمعات الغربية أكثر من الطبقات ذات التعليم المنخفض. ويعد التدين أحد الأسباب الحاسمة والمستقلة ذات التأثير في السلوك التبرعي، وهذا ما تظهره على سبيل المثال كل الدراسات التي تجرى في الولايات المتحدة الأمريكية (بيلفيلد وآخرون ٢٠٠٥)؛ فهؤلاء الذين يذهبون بانتظام إلى الكنيسة (على الأقل مرة في الشهر) يتبرعون بجزء من دخلهم أعلى ثلاث مرات ممن هم أقل من حيث الارتباط بالديني (أوهيرلي وآخرون ٢٠٠٦، ص١٦). وهذا يسري أيضًا إذا ما قام المرء بالتحكم إحصائيًا في المداخيل وفي التعليم. وهذا الأمر ذو أهمية كبرى بالنسبة للمجتمع المدني الأمريكي، وذلك لأنه في الولايات المتحدة الأمريكية يذهب حوالي ٢٥% من السكان مرة أسبوعيًا إلى القداس، ويذهب ٦٠% مرة على الأقل في العام (شافس ٢٠٠٢، ص٢٧٥)، وفقط ١٠% من الأمريكيين لا يظهرون عضوية دينية. المهم في ذلك هو الأثر التأثيري؛ فمما يصح قوله بالنسبة لكل الطوائف أو المذاهب أن الأعضاء يتبرعون أيضًا للأغراض غير الدينية أكثر ممن هم بعيدون عن الدين (بيلفيلد وآخرون ٢٠٠٥، ص١٣٣).

على كل حال تشير الدراسة التي تعود لعام ١٩٩٥ لكل من فيبرا وشلوزمان وبرادلي حول العمل التطوعي في نطاق المجتمع المدني إلى هذا

الاتجاه. بالنسبة للطبقات محدودة الدخل والتعليم فإن شبكات التجنيد مهمة للعمل الأهلي التطوعي؛ فلأن النقابات قد صدئت وتآكلت إبان ذلك، ولم يعد ممكناً لها أن تنشئ مثل هذه الشبكات فإن جماعات الكنائس تمثل خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية أهمية كبرى. ففي جماعة الكنيسة يوجد بصفة خاصة لقاءات مع أعضاء للأوساط والطبقات الأخرى، وهذا يعني أنه يمكن هنا بناء رأسمال اجتماعي متجاوز للأوضاع وللمكانة كما تخبرنا بذلك دراسة لعالم الاجتماع الديني روبرت وتناو (٢٠٠٢).

والمرء لا يكاد يظن أنه لا يمكن التدليل على التأثير الكبير للممارسة الدينية النشطة على العمل الأهلي بالنسبة لدولة معلمنة بدرجة كبيرة نسبيًا مثل ألمانيا؛ فتأثير الارتباط المذهبي تم تأييده بقوة على سبيل المثال من قبل تقرير العمل التطوعي، حتى أن الاستعداد للتبرع المختلف بين غرب ألمانيا وشرقها يمكن إرجاعه إلى تأثير الدخل والتأثير المذهبي كذلك (بريللر/ زومرفيلد ٢٠٠٥، ص٢٦). وهذا يعني أنه في غرب ألمانيا يتبرع أشخاص أكثر، وذلك لأن الدخل أعلى، ولأن الارتباط الكنسي أشد منه في شرق ألمانيا؛ فأشخاص ذوي انتماء مذهبي يشاركون في التبرعات بنسبة ٦٩٪، فإذا كان ارتباطهم الكنسي أقوى تزيد النسبة إلى ٨٤٪، بينما تبقى نسبة غير المرتبطين مذهبيًا عند ٥٥٪.

على الأرجح فإن المستوى العالي للعمل الأهلي التطوعي – ٥٠٪ من الأمريكيين يتطوعون بشكل منتظم – يسمح بإرجاعه بطريقة مقارنة إلى درجة عالية من التدين والارتباط الكنسي. وإذا ما تحكم المرء إحصائيًا في عضوية جمعية دينية ما، فإن نسبة العمل التطوعي في الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد أعلى منها في أغلب الدول الأوروبية (كورتيس/ جراب/ باير ١٩٩٢، وكذلك ٢٠٠١). ويسري ما يشبه هذا على السلوك التبرعي؛ فالتميز الأمريكي أمام أوروبا يوجد على أعلى تقدير فقط في مجال التدين، أما التميز المجتمع-مدني فهذا ما لا يمكن للمرء أن يحدده. فإذا ما أراد المرء أن يشرح الفروق في مجال العمل الأهلي التطوعي يمكن له وبسهولة أن يشير إلى التدين العالي للأمريكيين، وهذه نتيجة ليست قليلة الأهمية بالنسبة للسؤال عن العلاقة بين الدين والمجتمع المدني.

خاتمة

لا ينبغي للأقوال السابقة أن تمثل إجابات على المشكلة الحالية التي يدور الجدل حولها، وهي، كيف يتصرف الدين والمجتمع المدني مع بعضهما البعض. أكثر من هذا يتعلق الأمر لدي بطرح بعض الأسئلة واقتراح وجهة نظر ممكنة حول المشكلة. وإبان ذلك فإنه من المهم بصفة خاصة أيضًا التفريق بين مستويات التحليل المتباينة. هل يعد مفهوم المجتمع المدني الغربي الذي تعولم الثقافات والمجتمعات الأخرى بوسطته مناسباً على الرغم من أنها في حالة تفاعل مستمر مع بعضها البعض؟ ثم يكون التساؤل عن كيفية تصرف الجمعيات الدينية مقابل العالم، وهذا يعني كيف ترى نفسها بوصفها أشكال تجمع مستقلة أمام الدوائر المجتمعية الأخرى؟ كيف تتصرف الجمعيات الدينية بوصفها قوى جمعية في المجتمع المدني تبحث عن التمكن والتأثير في المجتمع كله، ولأن تشارك في المناقشات السياسية والمجتمعية وتكسب تأثيرًا؟ إلى أي حد تكون المطالب السياسية للجمعيات الدينية إطلاقية في مواجهة السياسة؟ حول هذا يمكن للمرء أن يتساءل على المستويات الدقيقة أية مساهمة مجتمع-مدنية يقدمها الأشخاص المتدينون؟ هل العضوية النشطة في جمعية دينية أمر ذو أهمية على المستوى المجتمع-مدني؟ وأخيرًا هل يمكن للمرء أن يسأل عن المضامين الدينية ذات الأهمية المجتمع-دينية؟ هل توجد أفكار دينية نوعية مثل الإيثار والزكاة يمكن أن تعلن عن نفسها في تطبيق المجتمع المدني وكيف يعاد فهمها في سياقها كنظام مؤثر وفعال.

كل هذه الأسئلة التي كان من المهم بالنسبة لي إبرازها ينبغي على المرء بحثها في كل جوانبها الإشكالية، وبصفة خاصة أيضًا في كل جزئياتها، وذلك لأنه لا يوجد أكثر خطأ من الحكم المسبق انطلاقًا من فرضية علمانية – وهي الفرضية التي ما تزال موجودة رغم الخطأ المعروف للنظرية العلمانية – أو على العكس انطلاقًا من فرضية دينية أو لاهوتية. وهكذا أختم الآن كلامي بمطلب معياري للباحث في علم اجتماع الأديان روبرت وتناو، وهو المطلب الذي ينسحب على السياق الأمريكي وبوجه أخص على الجماعات الأصولية البروتستانتية في علاقتها بالمجتمع المدني، انطلاقًا من هذا السياق يمكن للمطلب أن يصبح وبسرعة معياريًا عامًا إذا وضع المرء كلمة "دين" محل كلمة "المسيحية": "... يمكن للمسيحية أن تساعد المجتمع المدني وبنشاط (...) بأن تشجع المواطنين على المشاركة من خلال الاتحادات وجمعيات الصداقة الصغيرة. ولأن المسيحيين يشاركون في الحياة العامة فلا بد – وأن يساهموا بالأشكال المقبولة للتمدن، وألا يخضعوا للأصوات العالية لمحاربي الثقافة المعاصرة، وألا يستخدموا الثقة العامة فيهم لأجل تهديد الصالح العام، وألا يفكروا بأنهم من الناحية الأخلاقية أهم أو فوق القانون" (وتناو ١٩٩٦، ص٩٧). أو بتعبير آخر: المجتمع المدني هو المكان المجتمعي الذي تتجابه فيه ادعاءات الحقيقة المطلقة الخاصة مع ادعاءات الآخرين المطلقة.

المصادر والمراجع

١. الكتب

- Adloff, Frank (2003a): Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/New York
- Adloff, Frank (2003b): »Sozialkapital, soziale Milieus und Integration«, in: Forschungsjournal NSB, 16. Jg., S. 109-114
- Adloff, Frank (2004a): »Wozu sind Stiftungen gut? Zur gesellschaftlichen Einbettung des deutschen Stiftungswesens«, in: Leviathan - Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Heft 2, S. 269-285
- Adloff, Frank (2004b): »Kollektives Handeln und kollektive Akteure«, in: Friedrich Jaeger/ Jürgen Straub (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen, Stuttgart, S. 308-326
- Adloff, Frank (200l): Community Service und Service-Learning: Eine sozialwissenschaftliche Bestandsaufnahme zum freiwilligen Engagement an amerikanischen Schulen und Universitäten, Maecenata Institut, Berlin, Download unter www.maecenata.de
- Adloff, Frank /Steffen Mau (Hg., 2005): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt/New York
- Alexander, Jeffrey (1998a): »Introduction Civil Society«, in: Ders. (Hg., 1998): Real Civil Societies, Thousand Oaks, CA, S. 1-19
- Alexander, Jeffrey (1998b): »Citizen and Enemy as Symbolic Classification«, in: Ders. (Hg., 1998): Real Civil Societies, Thousand Oaks, CA, S. 96-114
- Alexander, Jeffrey (2000): »Contradictions. The Uncivilising Pressures of Space, Time and Function«, in: Soundings, Issue 16, S. 96-112

- Almond, Gabriel/SidneyVerba (1963): The Civic Culture. Political A.ttitudes and Democracy in Five Nations, Newbury Park u.a.
- Anheier, Helmut K. (1997): »Der Dritte Sektor in Zahlen: Ein sozial-ökonomisches Porträt«, in: Ders. u.a. 1997, S. 29-74
- Anheier, Helmut K. (2002): Dimensionen der Globalen Zivilgesellschaft, Tagungs-Ms., Wissenschaftszentrum Berlin, Juni 2002
- Anheier, Helmut K. (2001): »Der Dritte Sektor in Europa: 'Wachstum und Strukturwandel«, in: Eckhard Priller/Annette Zimmer (Hg.): Der Dritte Sektor international. Mehr Markt - weniger Staat?, Berlin, S. 57-74
- Anheier, Helmut K. /Eckhard Priller/Wolfgang Seibel/Annette Zimmer (Hg., 1997): Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisationen zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin
- Arendt, Hannah (1981 [1958]): Vita activa oder vom tätigen Leben, München
- Arendt, Hannah (1994 [1963]): Über die Revolution, München
- Aristoteles (1999): Politik. Schriften zur Staatstheorie. Übersetzt und hrsg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart
- Aust, Andreas/ Sigrid Leitner/ Stephan Lessenich (2000): »Einleitung: Sozialmodell Europa. Eine konzeptionelle Annäherung«, in: Dies. (Hg.): Sozialmodell Europa. Konturen eines Phänomens, Opiaden, S. 7-22
- Auten, Gerald E./ Holger Sieg/ Charles T. Clotfelder, (2002): »Charitable Giving, Income, and Taxes: An Analysis of Panel Data«, in: The American Economic Review,Vol. 92,No. 1, S. 371-382
- Backhaus-Maul, Holger/ Thomas Olk (1995): Von Subsidiarität zu >outcontracting<: Zum Wandel der Beziehungen zwischen Staat und Wohlfahrtsverbänden in der Sozialpolitik, Bank für Sozialwirtschaft Köln

- Barsch, Zwi/ Hans Medick (1986): »Einleitung«, in: Ferguson 1986, S. 7-91
- Bauerkämper, Arnd (Hg., 2003): Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich, Frankfurt/ New York
- Bauman, Zygmunt (1992): Dialektik der Ordnung: Die Moderne und der Holocaust. Harnburg
- Bayly, Christopher A. (2006): Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914. Frankfurt/ New York Campus.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.
- Beher, Karin/ Reinhard Liebig/ Thomas Rauschenbach (200l): »Vom Motivations-zum Strukturwandel - Analysen zum Ehrenamt in einer sich verändernden Umwelt«, in: Heinze/Olk 2001, S. 255-281
- Bellah, Robert N. u.a. (1987 [1985]): Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln
- Benhabib, Seyla (1998 [1996]): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin, Hamburg
- Bergmann, Joachim (2004): »Die Reichen werden reicher- auch in Deutschland. Die Legende von den moderaten Ungleichheiten«, in: Leviathan 32. Jg., Heft 2, Juni 2004,S. 185-202
- Berman, Sheri (1997): »Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic«, in: Worid Politics, Vol. 49.3, S. 401-429
- Berman, Sheri (2003): Islamism, Revolution, and Civil Society. Perspectives on Politics, Vol. 1, Nr. 2, S. 257-272.
- Bickel, Cornelius (1987): »Ferdinand Tönnies«, in: Herfried Münkler/ Iring Fetscher (Hg., 1987): Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 5, München/ Zürich, S. 138-143

- Bielefeld, Wolfgang/ Patrick Rooney/Kathy Steinberg (2005): How Do Need, Capacity, Geography, and Politics Influence Giving? In: Arthur C. Brooks (Hg.): Gifts of Time and Money: The Role of Charity in America's Communities. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, S. 127-157.
- Bobbio, Norberte (1988): »Gramsci and the Concept of Civil Society«, in: Keane 1988,S. 73-99
- Borutta, Manuel (2005): Religion und Zivilgesellschaft – Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung. Discussion Paper SP IV 2005-404, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.
- Brömme, Norbert/ Hermann Strasser (2001): »Gespaltene Bürgergesellschaft? Die ungleichen Folgen des Strukturwandels von Engagement und Partizipation«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 25-26, S. 6-14
- Brugger, Winfried (2007): Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit. In: Hans Joas/ Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt/M.: Fischer, S. 253-283.
- Brumlik, Micha/ Hauke Brunkhorst (Hg., 1993): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/M.
- Bryant, Christopher A. (1993): »Social Self-Organisation, Civility and Sociology: a Comment on Kumar's >Civil Society<«, in: The British Journal of Sociology, Vol. 44, No. 3, September 1993, S. 397- 401.
- Buchstein, Hubertus (2002): »>Gretchenfrage< ohne klare Antwort - Ernst Fraenkels politikwissenschaftliche Gemeinwohlkonzeption«, in: Münkler, Herfried/Harald Bluhm (2002): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität, Berlin, S. 217-240
- Budde, Gunilla-Friederike (2003): »Das Öffentliche des Privaten. Die Familien als zivilgesellschaftliche Kerninstitution«, in: Bauerkämper (Hg., 2003), S. 57-75
- Burkitt, Ian (1996): »Civilization and Ambivalence«, in: The British Journal of Sociology, Vol. 47, No. 1, S. 135-150

- Caillé, Alain (2005 [1994]): »Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe«, in: Adloff/Mau 2005, S. 157-184
- Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, José (2001): Civil Society and Religion. Social Research 68, Nr. 4, S. 1041-1050.
- Casanova, José (2005): Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective. Taiwan Journal of Democracy 1, No.2, S. 89-108.
- Casanova, José (200l): »Civil Society and Religion«, in: Social Research, Vol. 68, No. 4, Winter 2001, S. 1041-1080
- Castoriadis, Cornelius (1984 [1975]): Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt/M.
- Castoriadis, Cornelius (1990): »Sozialismus und autonome Gesellschaft«, in: Rodel 1990, S. 329-358
- Chaves, Mark (2002): Religious Congregations. In: Lester M. Salamon (Hg.): The State of Nonprofit America. Washington, DC: Brookings Institution Press, S. 275-298.
- Cohen, Jean L. (1999): »Amencan Civil Society Talk«, in: Robert K. Fulhnwider (Hg., 1999): Civil Society, Democracy, and Civic Renewal, Lanham u.a., S. 55-85
- Cohen, Jean L. /Andrew Arato (l 992): Civil Society and Political Theory, Cambridge
- CSI (2005): An Overview of Civil Society in Egypt. Civil Society Index Report for the Arabic Republic of Egypt, Kairo 2005.
- Curtis, James E./ Edward G. Grabb/ Douglas E. Baer (1992): Voluntary Association Membership in Fifteen Countries: A Comparative Analysis. American Sociological Review 57, Nr. 2, S. 139-152.
- Curtis, James E./ Edward G. Grabb/ Douglas E. Baer (2001): Nations of Joiners: Explaining Voluntary Association Membership in Democratic Societies. American Sociological Review 66, Nr. 6, S. 783-805.

- Dahrendorf, Ralf (1963): »Conflict and Liberty: Some Remarks on the Social Structure of German Politics«, in: The British Journal of Sociology, Vol. 14, No. 3, September 1963, S. 197-211
- Dahrendorf, Ralf (1992): Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit, Stuttgart
- Dahrendorf, Ralf (1991): »Die gefährdete Civil Society«, in: Michalski 1991, S. 247-263
- Dewey, John (2001 [1927]): Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Berlin
- Durkheim, Emile (1988 [1893]): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M.
- Edwards, Michael (2000): NGO Rights and Responsibilities. A New Deal for Global Governance, London
- Ehrenberg, John (1999): Civil Society. The Critical History of an Idee, New York/London
- Elias, Norbert (1988): »Violence and Civilization: The State Monopoly of Physical Violence and its Infringement«, in: Keane 1988, S. 177-198
- Elias, Norbert (1997 [1939]): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde. Frankfurt/M.
- Enquete-Kommission (Hg., 2002): Bürgerschaftliches Engagement und Zivilgesellschaft, Opladen
- Enquete-Kommission »Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements« (2002): Bericht: Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfahige Bürgergesellschaft, Opladen"
- Esposito, John L. (2003): Islam and Civil Society. In: John J. Esposito/ Francois Burgat (Hg.): Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe. London: Hurst, S. 69-100.

- Etzioni, Amitai (1972): »The Untapped Potential of the >Third Sector<«, in: Business and Society Review, Vol. l, S. 39-44
- Etzioni, Amitai (1975 [1968]): Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse, Opladen
- Etzioni, Amitai (1997): The New Golden Ruie. Community and Morality in a Democratic Society, London
- Etzioni, Amitai (1999): »The Good Society«, in: The Journal of Political Philosophy 7. Jg., S. 88-103
- Etzioni, Amitai (2000): »Creating Good Communities and Good Societies«, in: Contemporary Sociology 29.Jg., S. 188-195
- Ferguson, Adam (1986 [1767]): Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/M.
- Fetzer, Thomas (2002): »Zivilgesellschaftliche Organisationen in Europa nach 1945: Katalysatoren für die Herausbildung transnationaler Identitäten?«, in: Kaelble u.a. 2002, S. 355-392
- Frankenberg, Günter (1994): »Solidarität in einer >Gesellschaft der Individuen<?«, in: Ders. (Hg., 1994): Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt/M., S. 210-223
- Frankenberg, Günter (2003): »Zivilgesellschaft im transnationalen Kontext«, in: Maecenata Actuell, Dezember 2003, S. 3-21
- Freitag, Ulrike (2003): Der Islam in der arabischen Welt. Aus Politik und Zeitgeschichte B 37, S. 25-31.
- Galston, William A. (1999): »Social Capital in America: Civil Society and Civic Trust«, in: Janning u.a. 1999, S. 67-78
- Gensicke, Thomas (2000): »Freiwilliges Engagement in den neuen Ländern«, in: von Rosenbladt 2000, S. 176-185
- Giegel, Hans-Joachim (1991); »Die Architektonik der Kritischen Theorie«, in: Berliner Journal für Soziologie, Heft 2, S. 225-230
- Giesen, Bernhard (2002): »Europäische Identität und transnationale Öffentlichkeit. Eine historische Perspektive«, in: Kaelble u.a. 2002, S. 67-84

- Gosewinkel, Dieter (2003): Zivilgesellschaft- eine Erschließung des Themas von seinen Grenzen her, WZB Discussion Paper Nr. SP IV 2003-505, Berlin
- Greven, Thomas (2000): Kontingenz, und Dezision. Beitrage zur Analyse der politischen Gesellschaft, Opladen
- Habermas, Jürgen (1981); Theorie des kommunikativen Handelns, 1 Bde., Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1990 [1962]): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (2004); Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X, Frankfurt/M.
- Haferkamp, Heinrich/ Wolfgang Knöbl (2001): »Die Logistik der Macht. Michael Manns Historische Soziologie als Gesellschaftstheorie«, in: Michael Mann 2001: Geschichte der Macht, Bd. 3, Teil II, S. 303-340
- Haltern, Utz (1985): Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte, Darmstadt
- Hammack, David C. (2000): Explaining the Growth of the Third Sector: The United States Experience, Ms., ISTR Conference, Dublin, Juli 2000
- Hardtwig, Wolfgang (1990): »Art. »Verein«, in: Otto Brunner/Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hg-, 1990): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, Stuttgart, S. 789-829
- Hartung, Jan-Peter (2005): Die fromme Stiftung [waqf]: Eine islamische Analogie zur Körperschaft? In: Hans G. Kippenberg/ Gunnar Folke Schuppert (Hg.): Die verrechtlichte Religion: Der

Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 287-314.

- Hegel, G.W.F. (1986 [1821]): Grundlinien der Philosophie der Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt/M.
- Heinrich, Volkhart F. (2005): Studying Civil Society Across the World: Exploring the Thorny Issues of Conceptualization and Measurement. Journal of Civil Society 1, Nr. 3, S. 211-228.
- Heins, Volker (2002a): Das Andere der Zivilgesellschaft. Zur Archäologie eines Begriffs, Bielefeld
- Heins, Volker (2002b): »Globalisierung und soziales Leid. Bedingungen und Grenzen humanitärer Politik«, in: Axel Honneth (Hg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt/New York, S. 195-220
- Heinze, Rolf G. /Thomas Olk (Hg., 2001): Bürgerengagement in Deutschland. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Opladen
- Heinze, Rolf G. /Christoph Strünck (2001): »Freiwilliges soziales Engagement-Potentiale und Fördermöglichkeiten«, in: Heinze/Olk 2001, S. 233-253
- Herbert, David (2003): Religion and Civil Society. Rethinking Puclic Religion in the Contemporary World. Aldershot: Ashgate.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig (2001): »Tocquevilles >Demokratie in Amerika< und die gesellige Gesellschaft seiner Zeit«, in: Münkler, Herfried/Harald Bluhm (2001): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin, S. 303-325
- Honneth, Axel (1993b): »Einleitung«, in: Honneth 1993a, S. 7-17
- Honneth, Axel (2000): »Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart«, in: Ders. 2000: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt/M., S. 282-309

- Honneth, Axel (Hg., 1993a): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M.
- Howard, Marc Morjé (2005): Conceptual and Methodological Suggestions for Improving Cross-National Measures of Civil Society: Commentary on Heinrich. Journal of Civil Society 1, Nr. 3, S. 229-233.
- Ibrahim, Saad Eddin (1998): The Troubled Triangle: Populism, Islam and Civil Society in the Arab World. International Political Science Review 19, Nr. 4, S. 373-385.
- Jaeger, Friedrich (200l): Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft. Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Göttingen
- Janning, Josef/ Charles Kupchan/ Dirk Rumberg (Hg., 1999): Civic Engagement in the Atlantic Community, Gütersloh
- Joas, Hans (1987): »Die politischen Ideen des amerikanischen Pragmatismus«, in: Herfried Münkler/Iring Fetscher (Hg., 1987): Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 5, München/Zürich, S. 611-620
- Joas, Hans (1993): »Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion«, in: Micha Brumlik/ Hauke Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit^ Frankfurt/M., S. 49-62
- Joas, Hans (2000): »Einleitung: John Dewey - der Philosoph der Demokratie«, in: Ders.' (Hg., 2000): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt/M., S. 7-19
- Joas, Hans (l 992): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M.
- Joas, Hans /Frank Adloff (2002): »Milieuwandel und Gemeinsinn«, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativi-tät und Faktizität, Berlin, S. 153-185
- Jung, Dietrich (2002): Religion und Politik in der islamischen Welt. Aus Politik und Zeitgeschichte B 42-43, S. 31-38.

- Kaelble, Hartmut (2001): Wege zur Demokratie. Von der Französischen Revolution zur Europäischen Union, Stuttgart
- Kaelble, Hartmut / Martin Kirsch / Alexander Schmidt-Gernig (Hg., 2002): Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert, Frankfurt/New York
- Kaldor, Mary (2003): Global Civil Society. An Answer to War, Cambridge
- Kallscheuer, Otto (1987): »Antonio Gramscis intellektuelle und moralische Reform des Marxismus«, in: Herfried Münkler/Iring Fetscher (Hg., 1987): Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 5, München/Zürich, S. 588-601
- Kalyvas, Andreas/ Ira Katznelson (1998): »Adam Ferguson Returns: Liberalism Returns through a Glass, Darkly«, in: Political Theory, Vol. 26, No. 2, S. 173- 197
- Keane, John (1988): »Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850«, in: Ders. 1988,S. 35-71
- Keane, John (1998): Civil Society. Old Images, New Visions, Stanford
- Keane, John (2003): Global Civil Society?, Cambridge
- Keane, John (2001): »Global Civil Society«, in: Helmut Anheier u.a. (Hg., 2001): Global Civil Society, Oxford, S. 23-47
- Keane, John (Hg., 1988): Civil Society and the State. New European Perspectives, London/ New York
- Kippenberg, Hans G. (2008) Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. München :C.H.Beck
- Klein, Ansgar (2001): Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen, Opladen
- Klein, Hans Joachim (1998): »Vereine«, in: Schäfers/ Zapf 1998, S. 676-687

- Kloppenberg, James T. (2000): »Demokratie und Entzauberung der Welt: Von Weber und Dewey zu Habermas und Rorty«, in: Hans Joas (Hg., 2000): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt/M., S.44-80
- Knöbl, Wolfgang (2007): Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt/ New York: Campus.
- Knöbl, Wolfgang (2001): Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit, Weilerswist
- Kocka, Jürgen (2000): »Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen«, in: Manfred Hildermeier u.a. (Hg.): Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West, Frankfurt/New York, S. 13-39
- Kocka, Jürgen (2003): »Zivilgesellschaft in historischer Perspektive«, in: Forschungsjournal NSB 16. Jg., Heft 2, S. 29-37
- Konrad-Adenauer-Stiftung (2003): Aufbruch in die Bürgergesellschaft: Weniger Staat - mehr Eigenverantwortung, Bornheim
- Koselleck, Reinhart (1973 [1959]): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der modernen Welt, Frankfurt/M.
- Koselleck, Reinhart (1991): »Drei bürgerliche Welten?«, in: Michalski 1991, S. 118-129
- Krämer, Gudrun (2007): Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam. In: Hans Joas/ Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt/M.: Fischer, S. 172-193.
- Kühn, Berthold (2003): »Zivilgesellschaft aus der Perspektive der Entwicklungsländer«, in: Bauerkämper 2003, S. 391-413
- Lauth, Hans-Joachim (2003): »Zivilgesellschaft als Konzept und die Suche nach ihren Akteuren«, in: Bauerkämper 2003, S. 31-54
- Lefort, Claude (1990): »Die Frage der Demokratie«, in: Rodel 1990, S. 281-297

- Leggewie, Claus/ Richard Münch (Hg., 2001): Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/M.
- Lepsius, M. Rainer (1993): »Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft«, in: Ders.: Demokratie in Deutschland, Göttingen, S. 25-50
- Lewis, Bernhard (2003): Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert. Frankfurt/New York: Campus.
- Lipsky, Michael/Steven Rathgeb Smith (1 990): »Nonprofit Organiziations, Government, and the Welfare State«, in: Political Science Quarterly 104. Jg., S. 625- 648
- Lob-Hüdepohl, Andreas (2002): »Kirche in der Welt? - Theologische Bemerkungen zum Verhältnis von Glaubensbekenntnis und öffentlichem Werken der Kirche heute«, in: Rupert Graf Strachwitz u.a. (Hg., 2002): Kirche zwischen Staat und 'Zivilgesellschaft, Maecenata Institut Berlin, S. 42-61
- Locke, John (1977 [1690]): Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt/M.
- Lohmann, Hans-Martin (2001): Marxismus, Frankfurt/NewYork
- Macintyre, Alasdair (1993): »Ist Patriotismus eine Tugend?«, in: Honneth 1993a, S. 84-102
- Macintyre, Alasdair (2001): Die Anerkennung der Abhängigkeit. Übermenschliche Tugenden, Hamburg
- Mann, Michael (1991): Geschichte der Macht. Vom Römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung, Bd. 2, Frankfurt/New York
- Mann, Michael (1998): Geschichte der Macht. Die Entstehung von Klassen und Nationalstaaten, Bd. 3, Teil I, Prankfurt/New York

- Marx, Karl (1985): »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgewälte Werke, Moskau, S. 186-190
- Mauss, Marcel (1968 [1925]): Die Gabe, Frankfurt/M.
- Mazlish, Bruce (2005): The Hi-jacking of Global Society? An Essay. Journal of Civil Society 1, Nr. 1, S. 5-17.
- Meyer, John W. (2005): Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen. Hg. von Georg Krücken. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Meyer, John W. et al. (2005 [1997]): Die Weltgesellschaft und der Nationalstaat. In: Meyer 2005, S. 85-132.
- Meyer, John W./Francisco O. Ramirez (2005): Die globale Institutionalisierung der Bildung. In: Meyer 2005, S. 212-234.
- Michalski, Krzysztof (Hg., 1991): Europa und die Civil Society, Castelgandolfo-Gespräche 1989, Stuttgart
- Möhring-Hesse, Matthias (2001): »Kirche im Dritten Sektor? Eine Warnung«, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 42, S. 260-284
- Müller, Hans-Peter (2000): Democracy, Equality and Individualism. Alexis de Tocqueville's Social and Political Thought, Ms., European University Institute, Florence, October 2000
- Müller, Hans-Peter/Michael Schmid (1988): »Arbeitsteilung, Solidarität und Moral«, in: Durkheim 1988, S. 481-521
- Müller, Klaus (2002): Globalisierung, Frankfurt/New York
- Münch, Richard (2002): »Die Grenzen der zivilgesellschaftlichen Selbstorganisation«, in: Berliner Journal fiir Soziologie, Heft 4, S. 445-465
- Münkler, Herfried (2000): »Ehre, Amt und Engagement«, in: Forschungsjoumal NSB, Heft 2, S. 22-32
- Münkler, Herfried (2002a): »Bürgerschaftliches Engagement in der Zivilgesellschaft«, in: Enquete-Kommission (Hg., 2002), S. 29-36

- Münkler, Herfried (2002b): Die neuen Kriege, Reinbek
- Münkler, Herfried /Harald Bluhm (2001): »Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe«, in: Dies. (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer .Leitbegriffe, Berlin, S. 9-30
- Münkler, Herfried /Karsten Fischer (1999): »Gemeinwohl und Gemeinsinn. Thematisierung und Verbrauch sozio-moralischer Ressourcen in der modernen Gesellschaft«, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: Berichte und Abhandlungen, Bd. 7, Berlin, S. 237-265
- Münkler, Herfried /Skadi Krause (2001): »Der aktive Bürger-Eine Gestalt der politischen Theorie im Wandel«, in: Leggewie/Münch 2001, S. 299-320
- Mutz, Gerd (2000): »Unternehmerisches bürgerschaftliches Engagement: Corporate Social Responsibility«, in: ForschungsjournalNSB 13. Jg., Heft 2, S. 77-86
- Nolte, Paul (2000): Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert, München
- Nolte, Paul (2003a): Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung in der postsäkularen Welt, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
- Nolte, Paul (2003b): »Zivilgesellschaft und soziale Ungleichheit«, in: Forschungsjournal NSB, 16. Jg., Heft 2, S. 38-45
- O'Herlihy, Mary A./John J. Havens/Paul G. Schervish (2006): Charitable Giving: How Much, By Whom, and How? In: Walter W. Powell/Richard Steinberg (Hg.): The Nonprofit Sector. A Research Handbook. New Haven: Yale University Press, S. 542-567.
- Oberndörfer, Dieter/ Hans Rattinger/ Karl Schmitt (1985): »Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel: Eine Einführung«, in: Dies. (Hg., 1985): Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel, Berlin, S. 9-41

- Offe, Claus (2002): »Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?«, in: Herfried Münkler/ Karsten Fischer (Hg., 2002): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin, S. 55-76
- Offe, Claus /Susanne Fuchs (2001): »Schwund des Sozialkapitals ? Der Fall Deutschland«, in: Robert D. Putnam (Hg.): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh, S. 417-514
- Offe, Claus/Ulrich K. Preuß (2003): »Democratic Institutions and Moral Resources«, in: Claus Offe: Herausforderungen der Demokratie, Frankfurt/New York, S. 182-209
- Olk, Thomas/ Thomas Rauschenbach/ Christoph Sachße (Hg., 1995): Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsuntemehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt/M.
- Parsons, Talcott (1985 [1966]): Das System moderner Gesellschafren, Weinheim
- Pateman, Carole (1988): »The Fraternal Social Contract«, in: Keane 1988, S. 101-127
- Phillips, Anne (2002): »Does Feminism Need a Conception of Civil Society?«, in: Simone Chambers/Will Kymiicka (Hg.): Alternative Conceptions of Civil Society, Princeton, S. 71-89
- Pollack, Detlef (2002): »Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft: Überlegungen zum gesellschaftlichen Ort der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Rupert Graf Strachwitz u.a. (Hg-, 2002): Kirche zwischen Staat und 'Zivilgesellschaft, Maecenata Institut Berlin, S. 21-41
- Priller, Eckhard/Annette Zimmer (200l): Der Dritte Sektor: Wachstum und Wandel, Gütersloh
- Priller, Eckhard/Jana Sommerfeld (2005): Wer spendet in Deutschland? Eine sozialstrukturelle Analyse. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.
- Putnam, Robert D. (1993): Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton

- Putnam, Robert D. (1995): »Bowling Alone: America's Declining Social Capital«, in: Journal of Democracy 6. Jg., S. 65-78
- Putnam, Robert D. (2000): Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, New York
- Putnam, Robert D. (Hg., 2001): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh
- Randeria, Shalini (2006): Entangled Histories: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-colonial India. In: John Keane (Hg.): Civil Society. Berlin Perspectives. Oxford: Berghahn, S. 213-242.
- Rawls, John (1975 [1971]): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.
- Riedel, Manfred (1975): »Art. >Gesellschaft, bürgerliche«, in: Otto Brunner/ Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg-, 1975): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart, S. 719-800
- Riedel, Sabine (2003): Der Islam als Faktor in der internationalen Politik. Aus Politik und Zeitgeschichte B 37, S. 15-24.
- Rodel, Ulrich (Hg., 1990): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M.
- Rodel, Ulrich /Günter Frankenberg/Helmut Dubiel (1989): Die demokratische Frage, Frankfurt/M.
- Rosenbladt; Bernhard von (2000): Freiwilliges Engagement in Deutschland, Bd. 1: Gesamtbericht. Schriftenreihe des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Stuttgart
- Roth, Roland (1987): »Neue soziale Bewegungen«, in: Herfried Münkler/Iring Fetscher (Hg., 1987): Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 5, München/ Zürich, S, 496-511
- Rousseau, Jean-Jacques (1975 [1762]): Der Gesellschaftsvertrag, Essen

- Rucht, Dieter (2002): »Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten in neuen sozialen Bewegungen«, in: Kaelble u.a. 2002, S. 327-351
- Rucht, Dieter (2003): »Zivilgesellschaftliche Akteure und transnationale Politik«, in: Bauerkämper 2003, S. 371-389
- Rucht, Dieter (2001): »Soziale Bewegungen als Signum demokratischer Bürgergesellschaft«, in: Leggewie/Münch 2001, S. 321-336
- Rucht, Dieter /Friedhelm Neidhardt (2001): »Soziale Bewegungen und kollektive Aktionen«, in: HansJoas (Hg., 2001): Lehrbuch der Soziologie, Kap. 21, Frankfurt/ M., S. 534-556
- Sachße, Christoph (1995): »Verein, Verband und Wohlfahrtsstaat: Entstehung und Entwicklung der >dualen< Wohlfahrtspflege«, in: Olk u.a. 1995, S. 123-149
- Sachße, Christoph (2002): »Traditionslinien bürgerschaftlichen Engagements«, in: Enquete-Kommission (Hg., 2002), S. 23-28
- Said, Edward W. (2003 [1978]): Orientalism. London: Penguin.
- Salamon, Lester M (1995): Partners in Public Service. Government-Nonprofit Relations in the Modern Weifare State, Baltimore
- Salamon, Lester M. (1992):America'sNonprofitSector. A Primer, New York
- Sandel, Michael J. (1982): Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge
- Schäfers, Bernhard/Wolfgang Zapf (1998): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, Opladen
- Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York
- Schwertmann, Philipp (2004): »Das Projekt >Reform des Stiftungs- und Gemein-nützigkeitsrechts< - Inhalte und Resultate«, in: Rupert Graf Strachwitz (Hg., 2004): Reform des Stiftungs- und Gemeinnützigkeitsrechts. Ein Projektbericht an die Berteismann Stiftung, Maecenata Institut Berlin, S. 22-83

- Schwinn, Thomas (2001): »Staatliche Ordnung und moderne Sozialintegration«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 53. Jg., S. 211-232
- Shils, Edward (1997): The Virtue of Civility. Selected Essays, Indianapolis
- Shils, Edward (1991): »Was ist eine Civil Society?«, in: Michalski 1991, S. 13-51
- Skocpol, Theda (1999): »Advocates without Members: The Recent Transformation ofAmerican Civic Life«, in: Skocpol/Fiorina 1999, S. 461-509
- Skocpol, Theda (1999a): »How Americans became Civic«, in: Skocpol/Fiorina 1999, S. 27-80
- Skocpol, Theda (2003): Diminished Democracy. From Membership to Management in Ameri-can Civic Life, Norman
- Skocpol, Theda /Morris P. Fiorina (Hg., 1999): Civic Engagement in American Democracy, Washington, D.C.
- Somers, Margaret (2001): »Romancing the Market, Reviling the State«, in: Colin Crouch/Klaus Eder/Damian Tambini (Hg.): Citizenship, Markets, and the State, Oxford, S. 23-48
- Sprengel, Rainer (2001): Statistiken zum deutschen Stiftungswesen. Ein Forschungsbericht, Maecenata Institut Berlin
- Steinberg, Richard (1990): »Taxes and Giving: New Findings«, in: Voluntas, Vol. 1, 1990, No. 2, S. 61-79
- Strachwitz, Rupert Graf (2004); »Reform des Gemeinnützigkeitsrechts. Ein Problemaufriss als Diskussionspapier«, in: Ders. (Hg., 2004): Reform des Stiftungs- und Gemeinnützigkeitsrechts. Ein Projektbericht an die Berteismann Stiftung, Maecenata Institut, Berlin, S. 138-150
- Strachwitz, Rupert Graf (2001): »Country Report: Gerrnany«, in: Andreas Schlüter u.a. (Hg., 2001): Foundations in Europe. Society, Management and Law, London, S. 133-144

- Taylor, Charles (1993): »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kom-munitarismus«, in: Honneth 1993a, S. 103-130
- Taylor, Charles (1991): »Die Beschwörung der Civil Society«, in:Michalski 1991, S.52-81
- Taylor, Charles (2001): Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, Frankfurt/M.
- Tenfelde, Klaus (1998): »Arbeiterschaft, Solidarität und Arbeiterbewegung«, in: Kurt Bayertz (Hg., 1998): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M., S.195-201
- Therborn, Göran (2000): Die Gesellschaften Europas 1945-2000. Ein soziologischer Vergleich, Frankfurt/New York
- Thiemann, Ronald F. (1996): Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1985 [1835/40]): Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart
- Toepler, Stefan (1998): »Foundations and Their Institutional Context: Cross-Evaluating Evidence from Germany and the United States«, in: Voluntas, Vol. 9, No.2,S. 153-170
- Verba, Sidney/ Kay Lehman Schlozman/ Henry E. Brady (1995): Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Politics. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Vester, Michael u.a. (2001): Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Ausgrenzung und Integration, Frankfurt/M.
- Vogel, Ann (2006): Who's Making Global Civil Society? Philanthropy and US Empire in World Society. British Journal of Sociology 57, Nr. 4, S. 635-655.
- Walzer, Michael (1992): Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin
- Walzer, Michael (1998): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/M.

- Walzer, Michael, (1998): Drawing the Line: Religion and Politics. Soziale Welt 49, S. 295-308.
- Weber, Max (1972 [1921]): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen
- Wuthnow, Robert (1996): Christianity and Civil Society. The Contemporary Debate. Valley Forge, PA: Trinity Press.
- Wuthnow, Robert (2001): »Der Wandel des Sozialkapitals in den USA«, in: Putnam 2001,S. 655-749
- Wuthnow, Robert (2002): Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital. Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 41, No. 4, pp. 669-684.
- Young, Iris Marion (1993): »Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz«, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg., 1993): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt/M., S. 267-304
- Zimmer, Annette (1997): »Public-Private Partnerships: Staat und Dritter Sektor in Deutschland«, in: Anheier u.a. 1997, S. 75-98
- Zimmer, Annette (2003): »Rahmenbedingungen der Zivilgesellschaft. Die unterschätzte Rolle des Staates«, in: Forschungsjournal NSB 16. Jg., Heft 2, S. 74-85

٢. صفحات الويب

- Aktive Bürgerschaft e.V., Berlin: ww-w.aktive-buergerschaft.de
- Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement e.V.: ww-w.b-b-e.de
- Centre for Civil Society, London School of Economics: www.lse.ac.uk/collections/CCS/
- CIVICUS World Alliance for Citizen Participation: www.civicus.org

- The Communitarian Network: www.gwu.edu/~ccps/ Foundation Center, NY: www.fdncenter.org
- H-Net Dritter Sektor: www.dritter-sektor.de
- Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft: www.maecenata.de
- Wegweiser Bürgergesellschaft /Stiftung Mitarbeit: www.buergergesellschaft.de
- Weltbank: www.worldbank.org/civilsociety
- Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB): www.wz-berlin.de

تعريفات مختصرة

المؤلف:

د. فرانك آدلوف (Dr. Frank Adloff)

عالم اجتماع ألماني من مواليد ١٩٦٩، درس علوم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة في جامعة برلين الحرة التي حصل منها على درجة دكتوراه الفلسفة في علم الاجتماع عام ٢٠٠٢، وعمل أستاذاً مساعداً في معهد علم الاجتماع في جامعة جوتنجن. ويعمل الآن أستاذًا لعلم الاجتماع في معهد جون كينيدي لدراسات أمريكا الشمالية في جامعة برلين الحرة.

له أعمال عدة لعل أهمها: "في خدمة الفقراء: الكنيسة الكاثوليكية والسياسة الاجتماعية الأمريكية في القرن العشرين" (٢٠٠٣). ومن الكتب التي حررها وساهم فيها "الاقتصاد والمجتمع المدني" (٢٠٠٤). والكتاب الذي نقدم ترجمته هنا والذي كتب له خاتمة إضافية ووافق مشكورًا بسبب هذه الإضافة على تعديل بسيط فيما يخص ترقيم فصول الكتاب. هذا بالإضافة إلى الكثير من المقالات المتنوعة وعروض الكتب في الكتب والدوريات الألمانية: والتي نجد بعضها في قائمة مراجع ومصادر كتابه هذا.

المترجم:

د. عبد السلام حيدر (Dr. Abdelsalam Heder)

مترجم وباحث مصري من مواليد ١٩٦٥ بالجيزة، حصل على دكتوراه الفلسفة في الآداب من جامعة بامبيرج/ألمانيا، ويقيم في بروكسل. من مؤلفاته: "الأصولي في الرواية"، المشروع القومي للترجمة القاهرة ٢٠٠٣. "الاستشراق الألماني وتاريخ الأدب العربي". "فكر وفن" (٨١، ٢٠٠٥) . ومن تحقيقاته: الأعمال الكاملة لإبراهيم عبدالقادر المازني التي ينشرها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

ومن ترجماته: أنّا مارى شيمل: "الشرق والغرب". المشروع القومى للترجمة (٢٠٠٤). ينس زونتجن: "فكر بنفسك! عشرون تطبيقًا للفلسفة". (المحروسة ٢٠٠٦). هيننج فيسنر/ جونتر ماتاي: "كتاب الحيـوانات الكبـير" (مقاطع) مشروع ليتركس، (ميونخ ٢٠٠٦). هارتموت فون هينتيج: "١٩٤٥: سنة التحرر" في كتاب: "حبة فرولة من أجل هتلر" الذي غُير إلى "يسقط هتلر(!)" (المحروسة ٢٠٠٧). هرفريد مونكلر: "إمبراطوريات. منطـق السـيادة الكـونية". مشروع ليتركس (Litrix.de) (ميونخ ٢٠٠٨)، والذي يتعذر نشره بسبب إهمال وكالة سفنكس للفنون والآداب وعدم حرفيتها. وأخيرًا هذا الكتاب عن "المجتمع المدني".

المحتويات

توطئة ٥

مقدمة المترجم ٧

مدخل ٩

الباب الأول: نظريات المجتمع المدني ١٩

١. من العصور العتيقة إلى العصر الحديث ٢١

٢. المجتمع المدني والدولة والسوق: من هوبز إلى توكفيل ٢٥

٣. جرامشي وديوى وتأسيس السوسيولوجيا ٤٣

٤. بارسونز وشيلز: الاندماج والتعاهد القيمي ٥٧

٥. حنة آرندت والديمقراطيات الليبرالية ٦١

٦. كومونيون وجمهوريون وليبراليون ٦٧

٧. نظريات الخطاب والمجتمع المدني ٨٣

٨. الطيب والخبيث: الانقلاب الاجتماعي الثقافي لجيفري ألكسندر ٩١

الباب الثاني: المجتمع المدني والتطبيق السياسي ٩٧

١. المجتمع المدني والدولة والعنف ٩٩

٢. الوعي العام والمجتمع المدني المنقسم في ألمانيا حتى ١٩٤٥ ١٠٣

٣. منظمات: قطاع المنظمات غير الربحية والمجتمع المدني والدولة ١١٥
٤. التفاعليات: رأس المال الاجتماعي والعمل الأهلي ١٢٩
٥. الحركات الاجتماعية ١٣٧
٦. المجتمع المدني أوروبيًا ودوليًا ١٤٣
٧. المجتمع المدني اجتماعي أم سياسي؟ ١٥٧

خاتمة: الدين والمجتمع المدني (٢٠٠٨) ١٦٣

المصادر والمراجع ١٨١

تعريفات مختصرة ٢٠٣

منافذ بيع مكتبة الأسرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم
١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة ساقية
عبد المنعم الصاوى
الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو
من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولى
٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة المبتديان
١٣ش المبتديان - السيدة زينب
أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ٢٦ يوليو
١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة ١٥ مايو
مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز
ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة شريف
٣٦ ش شريف - القاهرة
ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة الجيزة
١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة عرابى
٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة جامعة القاهرة
بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى -
الجيزة

مكتبة الحسين
مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة رادوبيس
ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة – الهرم

مبنى أكاديمية الفنون – الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول – الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك – المرحلة الخامسة – عمارة ٦

مدخل (أ) – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى – بكلية الزراعة –

الجامعة الجديدة – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ – بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى – أسوان .

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية – أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب – المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب –جامعة المنيا – المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة – عمارة سينما أمير – طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى – دمنهور

مكتبة المنصورة

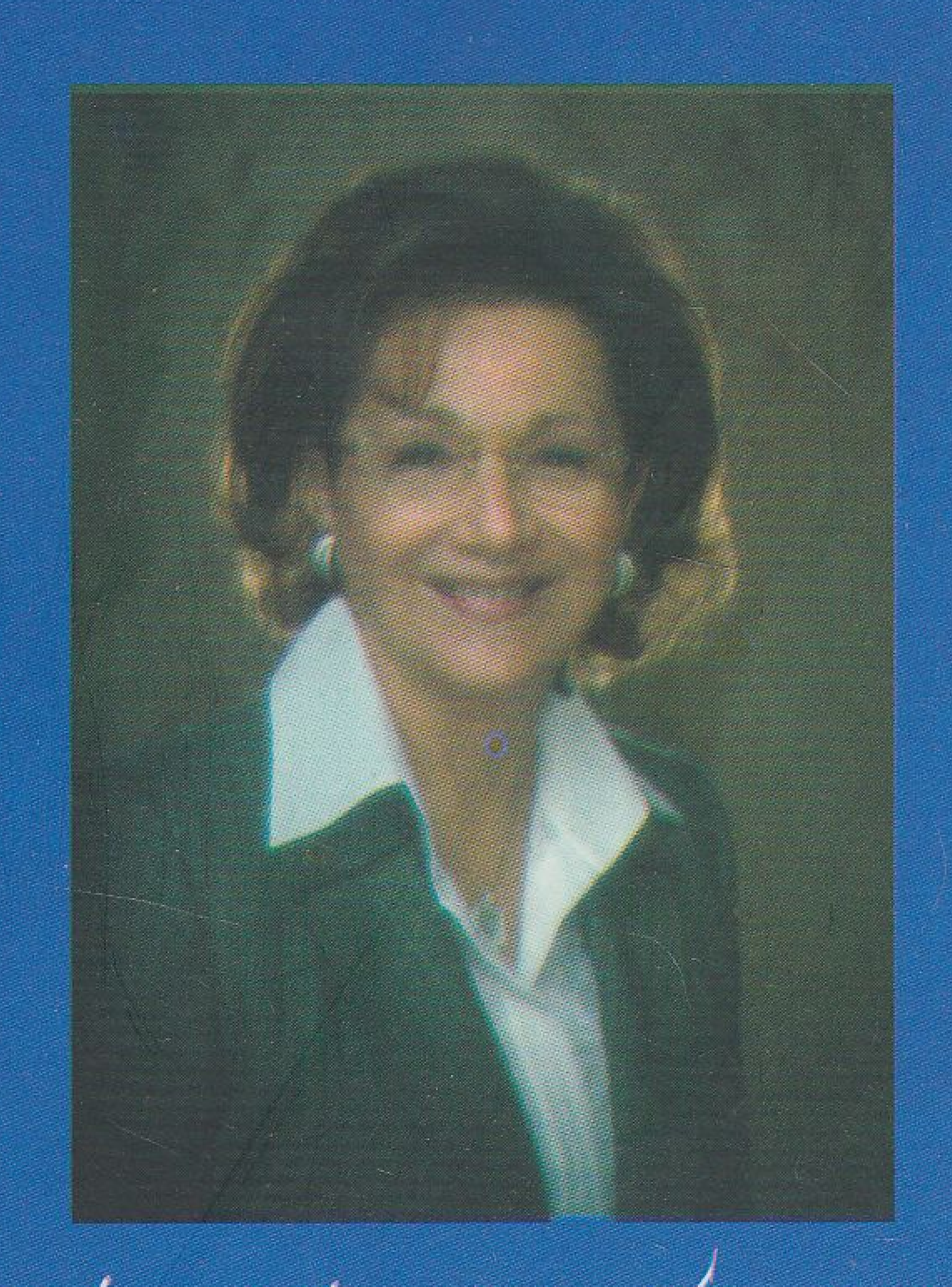
٥ ش الثورة – المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف



استوقفتني صورة منشورة في كتاب يتناول دراسة أهمية اعتياد ممارسة القراءة
التقطت الصورة بعد قصف بالقنابل دمر مكتبة، حيث تظهر بقايا المكتبة
التي أصابها القصف وقد انهارت، فسقطت أعمدتها الخشبية وتراكمت
وتحطمت قطع الأثاث وتناثرت، لكن رفوفها المثبتة على الجدران بقيت في
مكانها، تصطف داخلها الكتب في حالة جيدة. المثير للتأمل أنه في وسط
الدمار والفوضى تقف ثلاث شخصيات، الشخصية الأولى تتفحص الكتب مترددة
والثانية تمد يدها لالتقاط أحد الكتب، والثالثة تقرأ في كتاب مفتوح
لاشك أن معنى الصورة تؤكد أن القراءة، بوصفها أهم ممارسات الوجود
الإنساني، هي التي تعزز طاقة مواجهة كل صور معاداة الحياة، وتمنح
الحياة إمكانية التواصل، فالقراءة تصوب فهمنا للماضي، وتعمق
إدراكنا للحاضر، وتشحذ استشرافنا للمستقبل، لذا تستظل
دومًا دعوتي أن نقرأ لجودة الحياة.

سوزان مبارك





ISBN# 9789774210884



